زكى نجيب محمود

مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العلمى التنويرى

تصدير وإشراف

د. عاطف العراقى

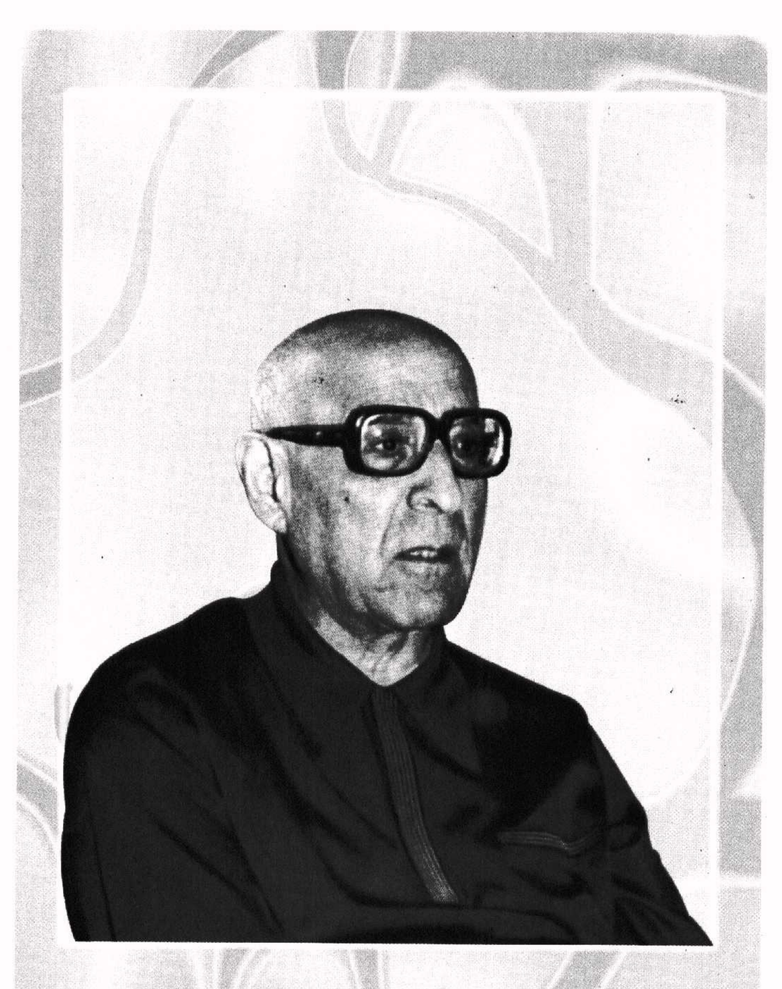
الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية



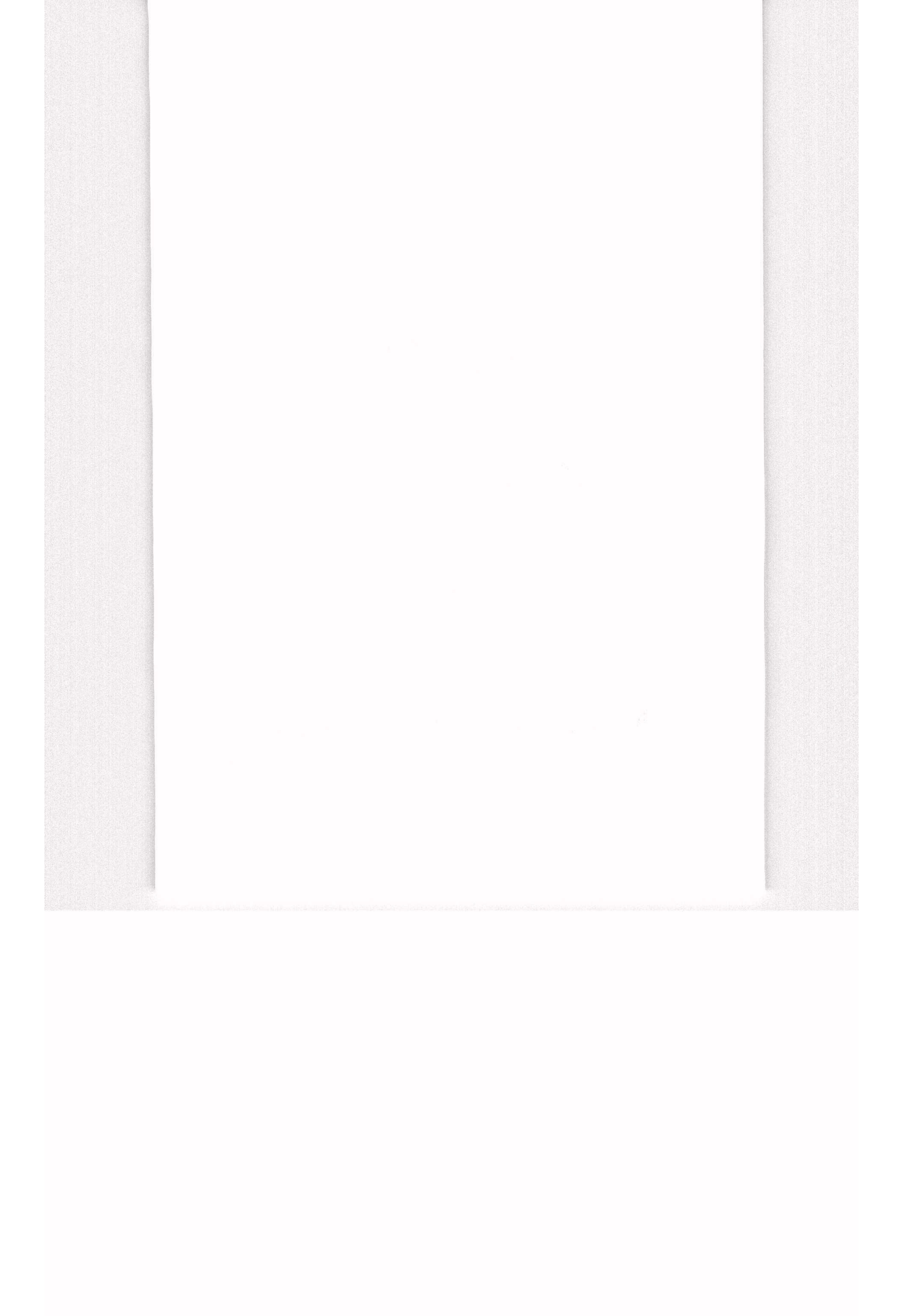
زكى نجيب محمود

مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العلمى التنويرى

زكى نجيب محمود
مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العلمى التنويرى
تصدير وإشراف: د. عاطف العراقى
كمبيوتر: (دار الوفاء)
الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد
بجوار مساكن دربالة بلوك رقم ٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - إسكندرية
رقم الإيداع: ٢٣٨٦ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى: 0 - 125 - 327 - 977



المفكر .. الأديب .. الفيلسوف



إهــــداء

إلى روح المفكر العربى الذى نشر النور والضياء فى أرجاء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها بأفكاره الرائدة وشجاعته الفكرية البناءة، بحثًا عن نور الوجود، ونفيًا لظلام العدم والفناء.

إلى روح *زكى نجيب محمود* فى جنة الخلد وعالم البقاء والخلود، وبعيدًا عن عالم الشر والألم والفساد، وظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

إلى الروح الشفافة المضيئة والتى آثرت عالم البقاء وغادرت عالم الفناء.

إلى روح *زكى نجيب محمود* والتى نحسبها تحلق الآن فى سعادة لأنها كانت رمزًا للعقل، والتنوير، والقيم السامية النبيلة، وبحيث أتصورها الكل فى واحد، بعد أن أصبح الناس غير الناس.

إليها أهدى هذا الكتاب التذكارى، ولسان حالى يقول: أذكرينى، فقد عز اللقاء.

عاطف العراقى

٢٠٠٠/٩/٩م

شكر وتقدير

يتوجه المشرف على هذا الكتاب التذكارى بأعظم آيات الشكر والتقدير إلى جميع المؤسسات العلمية والفكرية فى وطننا العربى من مشرقه إلى مغربه، وإلى جميع المشاركين فى هذا الكتاب، من أبناء أمتنا العربية، وبعض بلدان العالم الأوروبى، الذين كتبوا رسائل علمية عن الراحل العظيم الدكتور/ زكى نجيب محمود، وألفوا الكتب التى تبحث فى أفكاره، وما أعظمها، وحللوا معظم جوانب منظومته الثقافية.

وشكر خاص للأستاذة الدكتورة منيرة حلمى زوجة الراحل الكبير ورفيقة الدرب فى عالمه العلمى و الثقافى فكرًا وعملاً.

المشرف على الكتاب

عاطف العراقى

تصـــدير عـــــام

بقلـــم

د. عاطف العراقى

كان من الواجب علىَّ الإشراف على إصدار كتاب تذكارى عن مفكرنا الراحل زكى نجيب محمود وفاء وعرفانًا بالدور الكبير الذى قام به أستاذنا الجليل والذى يعد رائدا بارزًا من رواد التنوير فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه.

وأعتقد من جانبى اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك، أن الدارس والمحلل والمتأمل لخريطة حياتنا الثقافية فى مصر المعاصرة، سيجد من واجبه وضع مكانة، ومكانة كبيرة للدكتور زكى نجيب محمود. لقد وضع مفكرنا العملاق زكى نجيب محمود، والذى يعتبر أستاذا بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معنى ومدلول، أقول وضع بصماته الظاهرة والبارزة على ثقافتنا ليس فى مصر فقط، بل فى عالمنا العربى كله.

إننا إذا كنا نقول بأن هرمنا الفكرى والثقافى والأدبى، يمثله عباس العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم، فإن من الصحيح، بل من الضرورى أن نضم إلى هؤلاء الثلاثة، مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود.

إنّ الدور الرائد والحيوى الذى أداه زكى نجيب محمود، لا يقل بأى حال من الأحوال عن أى دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة فى أمتنا العربية قديمها وحديثها. وإن أية كلمة أو عبارة يقول بها زكى نجيب محمود ستظل محفورة فى عقل ووجدان شعوب العالم أجمعه شرقا وغربا، فإذا نطق زكى نجيب محمود، فقد نطق الحكيم، وإذا كتب، فإن كتاباته تعد تعبيرًا عن منارة الفكر، عن الشعلة الخالدة، شعلة العقل الذى يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر.

لهذا كله لم يكن غريبًا أن يلتف ملايين القراء حوله، وأن تكون كتاباته وأحاديثه مثار مناقشات وتعليقات لا حصر لها. لأنها كتابات حية وليست ميتة. كتابات تعد فتحا عظيما لآلاف الأفكار والآراء. كتابات هى ثمرة للعقل الثاقب، العقل

العملاق، عقل زكى نجيب محمود. العقل الذى من النادر أن تجد له مثيلا. كما تعد كتاباته ثمرة لاطلاعه الواسع الغزير، ثمرة لاعتقاده بأن الفكر يجب أن يكون قضية الإنسان الرئيسة وجوهر حياته.

والواقع أنه يعد من الصعب، بل من المستحيل تماما أن نعرض لجوانب فكر زكى نجيب محمود، فى دراسة واحدة، إذ أن فكره يعد ثريا غاية الثراء وعميقا غاية العمق، ويشهد على ذلك عشرات الكتب التى قدمها لنا، ومئات الدراسات الجادة التى وضعها بين أيدينا والتى تعالج موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية إصلاحية، ومئات المقالات التى تعد كل واحدة منها معبرة عن فكرة أو مجموعة من الأفكار يتميز بها مفكرنا الكبير ولا تعد معبرة عن نوع من المتابعة أو التقليد للآخرين. وأيضًا العديد من الأحاديث الإذاعية والتليفزيونية سواء فى مصر أو خارجها. وكم كانت تلك الكتب والدراسات والمقالات والأحاديث هادية ومرشدة لآلاف القراء والدارسين والباحثين إلى اكتشاف عوالم جديدة لم يكن بإمكانهم اكتشافها ولا التوصل إليها، بل الاقتراب من حدودها ومعالمها وأبعادها ومجالاتها إلا بفضل زكى نجيب محمود، وعظمة زكى نجيب محمود وذكائه الخارق النافذ إلى أعمق أعماق وجودنا الفكرى والثقافى وذلك عن طريق التأمل العميق والتحليل الذى يسبر أغوار كل فكرة وكل مشكلة وما أكثر تلك الأفكار والمشكلات. نقول هذا رغم أننا قد نختلف مع مفكرنا حول فكرة أو أكثر من الأفكار التى قال بها.

إنه من المستحيل تماما أن نعبر من خلال دراستنا هذه عن جوانب فكر زكى نجيب محمود ومذهبه، لأنه مجدد، والمجدد لا يكون متابعا للآخرين ولا عالة عليهم. مثله فى ذلك مثل من يريد الحصول على ثمرة من الثمار. فإنه يحدد مكانها ويصعد بنفسه لاقتطافها من فوق الشجرة. أما المقلد فإنه يكون كما قلت متابعا وعالة على الآخرين، إنه يحصل على الثمرة من تحت الشجرة اعتمادا على أن أفرادا آخرين سبقوه ووضعوا تحت يديه تلك الثمرة. إنّ مجددا كزكى نجيب محمود قد سار فوق الصخور والأشواك يمهد لنا الطريق. ويعمل كالبوصلة التى تحدد اتجاهنا وتهدينا إلى الطريق السليم. ولم لا؟ وفكر زكى نجيب محمود يعد معبرا عن روح العصر وتياره الأصيل.

من أجل هذا كله، فإننا لا نجد مفرا من التركيز على جانب رئيس من جوانب فكره، الجانب الذى يتبلور حول قضية التجديد وكيف كانت دعوته للتجديد تعبيرا عن تيار العصر وروح الحضارة. هذه القضية التى ترتبط بالعديد من

القضايا فى حياتنا المعاصرة، وحينما تمر علينا فى المستقبل سنوات وسنوات وقرون وقرون، سيزداد تقديرنا لفكر الرجل وعمق آرائه لأن المجدد بما يتمتع به من الذكاء الحاد وأصالة البصيرة إنما يتخطى عصره، لأنه يخترق حجب الماضى والحاضر متجها نحو المستقبل. المستقبل الذى لا يدركه المقلد لأنه يجتر من ماضيه أساسا فى حين يكتشفه المجدد بعمق نظرته وأصالة تأمله. وقد أدرك مفكرنا زكى نجيب محمود طريقه التنويرى عن طريق العقل، والعقل أساسا، وليس عن طريق رؤية صوفية أو تجربة وجدانية. وطريق العقل فى كل زمان وفى كل مكان إنما يختلف اختلافا جذريا عن طريق الذوق والوجدان والتصوف.

ولنشر الآن إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لزكى نجيب محمود، ثم نعرض لبعض أبعاد اتجاهه الفكرى مركزين كما قلت على المجال الذى يتعلق بقضية التجديد والدعوة إلى حركة التنوير العقلى، وكيف بدأت ارهاصات هذا التجديد والتنوير خلال مكونات حياته الفكرية.

ولد زكى نجيب محمود فى قرية ميت الخولى عبد الله وكانت تابعة لمحافظة الدقهلية، ثم أصبحت تقع فى زمام محافظة دمياط الآن وتاريخ مولده هو ١٩٠٥/٢/١م وقد قضى مرحلة التعليم الابتدائى والثانوى بكلية غوردون بالخرطوم عاصمة السودان حيث كان والده يعمل بالسودان. أماالدراسة الجامعية فكانت فى مصر وقد تخرج عام ١٩٣٠م.

يقول الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه قصة عقل: أغلقت العشرينات أبوابها، وبدأ عقد الثلاثينات وفى أول أعوام (١٩٣٠) تخرج صاحبنا فى مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما أما الخط الثانى فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية فى مصر فى ذلك الوقت ومعها متابعة أخرى – لم تكن شاملة – لما يصدر فى أوروبا – وانجلترا بصفة خاصة – من نتاج ثقافى (ص١٦).

هذا ما يقوله مفكرنا عن الفترة التى أعقبت مباشرة تخرجه من مدرسة المعلمين العليا. وليلاحظ القارئ اهتمام مفكرنا بمتابعة أحداث الحركة الفكرية سواء فى مصر أو خارجها، إذ أعتقد من جانبى أن هذه المتابعة إن دلتنا على شئ، فإنما تدلنا على فهم الدكتور زكى نجيب محمود لوظيفة المثقف وكيف ينبغى أن تكون، ولذا فكم نجد العديد من مقالاته فى الكثير من المجلات والصحف طوال نصف القرن الماضى تكشف لنا عن اهتمامه برصد كل الظواهر الفكرية وتحليلها تحليلا يعد غاية فى الدقة والعمق.

وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى انجلترا عام ١٩٤٤، فترة مليئة بالنشاط الفكرى وخاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة، ولجنة التأليف والترجمة والنشر، وتأليف العديد من الكتب كقصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة وقصة الأدب فى العالم، وأيضًا تعريب كتاب فنون الأدب.

وقد قضى مفكرنا بانجلترا عدة أعوام للحصول على درجة الدكتوراة فى الفلسفة من جامعة لندن وهى من كبرى الجامعات الإنجليزية العريقة، وذلك من سبتمبر عام ١٩٤٤م حتى أواخر عام ١٩٤٧م. وقد أثرت دراسته بانجلترا فى تشكيل العديد من وجهات نظره ويتضح ذلك من خلال الكثير من كتبه كالمنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر فى العالم الجديد، بل إن إيمانه المبكر بفكرة الحرية قد ظهر فى اختياره موضوع رسالته للدكتوراة وكان موضوعها الجبر الذاتى، وطالما نجد من جانبه ربطا بين الحرية، وبين تيار العصر والحضارة.

يقول الدكتور زكى نجيب محمود: لقد بلغ اهتمامى يومئذ بفكرة الحرية الإيجابية أن جعلتها موضوعا لرسالتى فى الدكتوراة. فموضوع رسالتى هو الجبر الذاتى، والمقصود بعبارة الجبر الذاتى هو أن الإنسان فى حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل، كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل الإطار العام الذى يتحرك حرا بين حدوده، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها إذا ما فعل فعلا أو قال قولا فى مستطاعه دائمًا أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه، أى أن علوم الدنيا بأسرها لا تستطيع أن تتنبأ على وجه اليقين بما أنا فاعله أو قائله فى اللحظة الزمنية القادمة، فهو فعل جديد أو هو قول جديد غير مسبوق إليه، لكنها فى كلتا الحالتين جدة تضيف إلى حصيلة البشرية من أفعال أو أقوال، وليست هى مجرد الجدة كالتى نراها - مثلا - فى تخليط المجانين أو فى شخبطة الأطفال إذا ما وجدوا ورقا وأقلاما (قصة عقل ص٤٨ - ٤٩).

وقد عاد الدكتور زكى نجيب محمود إلى مصر وعمل مدرسا للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة. تلك الكلية التى تفخر دومًا بأن مفكرنا كان من الذين قاموا بالتدريس فيها مدرسا فأستاذا مساعدا ثم أستاذا ولم يشأ أن يتقلد خلال فترة وجوده عضوا بهيئة التدريس بقسم الفلسفة، منصبا فى المناصب الإدارية. لأنه كان يعتقد باستمرار أن عمله هو الفكر، والفكر أساسا. وكم بين لى أثناء زياراتى له فى منزله مدى التعارض بين الإخلاص للفكر، والحرص على المناصب الإدارية البراقة، لقد كان حريصا منذ عودته إلى مصر فى خريف عام ١٩٤٧ على الدعوة إلى التشبع بروح الثقافة المعاصرة من جهة، والدعوة إلى التجريبية العلمية من جهة أخرى. إنه يذكر لنا فى كتابه قصة عقل (ص٥٧) أن فكره حين عاد إلى مصر، كان قد تبلور فى

شعبتين: إحداهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة، لعلها تنتهى بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه من وضع الإنسان الفرد فى مكانة تشبه التقديس، والثانية هى وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفى هناك، فهى بالنسبة للأمة العربية ضرورة، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ فى مجال التفكير العلمى ضبطا صارما وهو ما أظننا فى أشد الحاجة إليه.

وكما كان مفكرنا شعلة نشاط من النادر أن نجد لها مثيلا فى حياتنا الثقافية المعاصرة، قبل سفره إلى انجلترا، كان أيضًا هذا حاله بعد عودته من انجلترا. لقد سافر فى مهمات علمية عديدة إلى كثير من البلدان شرقا وغربا. عمل أستاذا زائرا بأمريكا خلال عامى ١٩٥٣، ١٩٥٤، كما عمل مستشارا ثقافيا بسفارتنا بواشنطن. سافر إلى الكويت حيث عمل بجامعتها أستاذا للفلسفة لمدة خمسة أعوام من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٧٣. وتمت دعوته لزيارة أكثر من دولة عربية من بينها الإمارات العربية المتحدة لإلقاء مجموعة من المحاضرات بجامعاتها.

لقد حصل أستاذنا على العديد من الجوائز تكريما له واعترافا بدوره الفكرى والثقافى وريادته فى مجال الفكر العربى المعاصر والفلسفى منه على وجه الخصوص. حصل على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٠ عن كتابه نحو فلسفة علمية. وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥. وحصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وهو أول مصرى يحصل على هذه الجائزة. وقد ذكر لى أثناء إحدى مقابلاتنا بمنزله، أن منحه هذه الجائزة يدلنا على أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة، وكان هذا هو موضوع مقالة من مقالاته بجريدة الأهرام.

ويمكن القول بأن جميع المهتمين بشئون الثقافة والفكر يسعون من جانبهم إلى التعرف على حقيقة آرائه التى تعد كما قلت ثرية ثراء لا حد له، وفتحت لنا آفاقا لم نكن ندر عنها شيئا. لقد سعيت من جانبى إلى منزله عدة مرات أحاول إقناعه بقبول تعيينه أستاذا غير متفرغ بقسم الفلسفة بآداب القاهرة وقد تكرم بتلبية دعوتى وعمت الفرحة كل مكان سواء داخل الجامعة أو خارجها. وذلك بالإضافة إلى رئاسة تحرير مجلة الفكر المعاصر وإشرافه على العديد من المجلات الأخرى. ورئاسته للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وعضويته باللجان العلمية والفكرية واشتراكه فى الإعداد لكثير من المؤتمرات الفلسفية ومن بينها مؤتمر عن الفيلسوف العربى ابن رشد بالجزائر. لقد كنت مسرورا غاية السرور باشتراكى معه فى وضع كتيب عن آخر فلاسفة العرب (ابن رشد) لكى يوزع على الحاضرين أثناء المؤتمر. وكم تضاعف سرورى حين أهديت له كتابى ثورة العقل فى الفلسفة العربية.

لقد دعانا زكى نجيب محمود إلى ضرورة التعرف على فكر الغرب والاستفادة منه. وقام من جانبه بترجمة العديد من الكتب ترجمة تعد غاية في الدقة والأمانة ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر الجزء الأول والجزء الثانى من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية للفيلسوف الإنجليزى المعاصر برتراند رسل. ومجموعة أجزاء من الموسوعة الضخمة، قصة الحضارة للمفكر الأمريكى ول ديورانت، وكتاب المنطق للفيلسوف الأمريكى جون ديوى ومجموعة من محاورات أفلاطون. لقد شملت ترجمة التراث القديم والفكر الحديث والمعاصر أيضًا، وهذا يعد من جانبه اعترافا بقيمة الترجمة ودورها فى التنوير تماما كما حدث فى العصر العباسى، وما حدث أيضًا فى عصر النهضة الأوروبية.

غير مجد فى ملتى واعتقادى تصور التنوير بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات علمية وأدبية وفكرية وفلسفية. إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذى ظهر فى مصر منذ ما يزيد على قرن من الزمان والذى يعد فى جوهره إعلانا عن بداية عصر جديد من عصور مصر الفكرية، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة الدقيقة الواعية. وأنه لمن المؤسف حقا أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة فى أمم أخرى، فى حين أننا نتغافل عن الترجمة وأهميتها ودورها فى إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنا الأدبى والفلسفى.

بل يمكن القول بأن المتأمل فى تحليلات زكى نجيب محمود لثقافة العصر، وتصوره للحضارة والتنوير، إنما يدرك تماما أن الترجمة تعنى التواصل بين الأجيال، تعنى إقامة الجسور بين ثقافة وثقافة أخرى. إنّ الثقافة فى انتقالها من ماضيها إلى حاضرها وإلى مستقبلها، إذا كان حالها كالجسور التى على أساسها ننتقل من مكان إلى آخر، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال والأفراد فى كل زمان وفى كل مكان، فإن من يدعونا إذن إلى أن ننصرف عن الترجمة، فإن حاله كحال من يدعو إلى هدم الجسور. إنه يريد فصل ما اتصل لا وصل ما انقطع.

لقد كان الدكتور زكى نجيب محمود فى دعوته التجديدية حريصا الحرص كله على أن يبين لنا أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى، أى الانفتاح على حضارة الغرب. إننا نجد هذا واضحا سواء فى كتبه الفلسفية أو فى كتبه التى يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية. نعم إننا نجد هذا واضحا تمام الوضوح فى كتب عديدة تركها لنا هرمنا الفكرى الشامخ، زكى نجيب محمود ومن بينها الشرق الفنان وتجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول وحياة الفكر فى العالم الجديد، وبرتراند رسل، وديفيد هيوم، والمنطق الوضعى، ونحو فلسفة علمية، وجنة العبيط، وشروق من

الغرب، وقشور ولباب، ومجتمع جديد أو الكارثة، والثورة على الأبواب، ومن زاوية فلسفية، وفى حياتنا العقلية، وفى فلسفة النقد، وهموم المثقفين، وثقافتنا فى مواجهة العصر، قصة نفس، وقصة عقل .. إلى آخر تلك الكتب التى نجد فيها كما قلت دعوة إلى الأخذ بأسباب العلم وأسباب الحضارة، وكما دعانا إلى ذلك أيضًا فى آخر كتبه "حصاد السنين".

ونود أن نؤكد من جانبنا على أننا لا نجد تعارضا - كما يتوهم البعض - بين اهتمام زكى نجيب محمود اهتماما بالغًا بالدراسات المنطقية على النحو الذى نجده فى المنطلق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا (موقف من الميتافيزيقا) ونحو فلسفة علمية، واهتمامه بتجديد الفكر العربى. ولا شك فى أن اهتمام مفكرنا العملاق بالدراسات المنطقية عند الغربيين قد فتح أمامه الطريق إلى السعى بكل قوة نحو حل مشكلة الأصالة والمعاصرة وتجديد فكرنا العربى.

لقد درس مفكرنا دراسة دقيقة المحاولات التى سبقته. ويمكننا القول بأننا نجد مواقفا عديدة حول قضية التراث وصلته بعلوم الغرب وحضارته. فمن المفكرين من يعتمد على الحديث والحديث فقط أى الدعوة إلى المعاصرة فحسب دون أن يأخذ فى اعتباره، الماضى فى تراثنا، ومن هؤلاء سلامة موسى وحسين فوزى ولويس عوض. كما نجد أمثلة لأناس وجدوا أن الصحيح هو التراث، والتراث فقط، ومن بينهم مصطفى صادق الرافعى. وأيضًا نجد مفكرين قد حاولوا المزج بين القديم والجديد، بين التراث والمعاصرة ومن بينهم رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين وعباس العقاد، وتوفيق الحكيم.

وقد وجد زكى نجيب محمود أن الصحيح إلى حد كبير جدًا إنما يتمثل فى هذا الموقف الأخير إنه موقف لا يرفض تراثنا لمجرد أنه قديم، ولا يرفض أيضًا الاعتماد على ثقافة الغرب وحضارة الغرب. إنَ هذا الموقف يعد واضحا فى العديد من كتبه، ومن بينها: بذور وجذور، وعربى بين ثقافتين.

نعم لقد استغرق منه البحث فى هذه القضايا أكثر من ثلاثين عاما. لقد أكد لى فى لقاء تم بيننا منذ سنوات على ما سبق أن ذكره فى كتابه، قصة عقل. لقد قال لى أن تفكيره فى المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد بدأ فى عام ١٩٥٦ ثم صاغ الفكرة فى عام ١٩٦٠ وذلك فى كتاب الشرق الفنان. إنَ هذا الكتاب يعد خطة تفكير، أى خطة بحث فى المشكلة التى وهب لها عمره، مشكلة الأصالة والمعاصرة وما يدور حولها من البحث فى كيفية تجديد الفكر العربى والبحث عن أفضل الصيغ أو الحلول المناسبة، والبحث أيضًا فى كيفية مواكبة تيار العصر، تيار الحضارة، والحضارة الغربية منها على وجه الخصوص.

لقد تميز أستاذنا، أستاذ الجيل، زكى نجيب محمود، بحس نقدى غاية فى الدقة والروعة، إنه حس يجعلنا نقف أمامه فى إجلال وإكبار، تماما كما نقف أمام الأهرامات وأبى الهول ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الحس النقدى هو أهم ما يميز الفكر الفلسفى، أهم ما يعبر عن خصائص الموقف الفلسفى. وكل مفكر يبرز لديه الحس النقدى إنما يعد مفكرًا عملاقا، مفكرا شامخًا، مفكرًا يحتل مكانة فريدة بحيث يتميز عن سواه من المفكرين. فأرسطو بفكره النقدى. وابن رشد يعد عملاقا لمنهجه النقدى. وتوما الأكوينى يعد على رأس فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط للبعد النقدى الذى يميزه عن فلاسفة المسيحية الذين سبقوه. والفيلسوف الألمانى كانط إنما تشطر فلسفته، الفلسفة الحديثة إلى شطرين، الفلسفة قبل كانط والفلسفة بعد كانط وذلك لأسباب عديدة أهمها حسه النقدى البارز والذى تجلى فى ثلاثيته النقدية: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملى،نقد ملكة الحكم. وطه حسين يعد عملاقا لأننا قلما نجد ظاهرة ثقافية أو اجتماعية أو فكرية إلا ونجده قد تصدى للبحث فيها على أساس اتجاهه النقدى. وزكى نجيب محمود يعد على رأس مفكرينا المعاصرين لأنه أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة، وأقام تجديده للفكر العربى على أساس نقدى دقيق.

إنّ هذا الحس النقدى موجود فى أكثر كتب زكى نجيب محمود سواء كانت فى مجال الفلسفة أو كانت فى مجال الأدب، وقد أعانه عليه ذكاؤه الخارق، واطلاعه الجم، وتنظيم وقته تنظيما غاية فى الدقة بحيث يكون مخصصا أساسا للفكر وقضاياه.

إنّ الحس النقدى التحليلى إذا كان يظهر بكل قوته عند مفكرنا سواء فى كتبه الفلسفية، أو فى كتبه الأدبية، فإنه يظهر أيضًا بأعظم صوره حيث يبحث زكى نجيب محمود فى مجالات الفنون. لقد كتب صفحات عديدة رائعة فى هذه المجالات الفنية. وعلى رأسها ما كتبه فى مؤلفه، أيام فى أمريكا.

ومن الواضح غاية الوضوح أننا إذا حللنا تاريخ الفكر العالمى فإننا نجد أنه توجد صلة وصلة وثيقة، بين الإيمان بالبعد النقدى من جهة، والمعارك الفكرية التى يخوضها المؤمن بدور النقد، المؤمن بعدم تقليد أو متابعة الآخرين تقليدا أعمى .. ومن هنا نجد أستاذنا يدخل فى معارك فكرية عديدة لقد خاض تلك المعارك متسلحا بالثقافة الغزيرة، متسلحا بالشجاعة، مؤمنا بأفكاره التى أقامها على أساس ثابت وطيد متماسك البنيان. وإذا كان من حق كل إنسان أن يؤمن بالرأى الذى يعتقد بصحته، إلا أنه ليس من المعقول ولا المنطقى أن يلجأ نفر من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين إلى الهجوم على آراء مفكرنا لمجرد الهجوم. إن هجومهم على هذه

الصورة الفجة يكشف لنا أن هجومهم إنما يعد جهلا ولكن أكثرهم لا يعلمون. ماذا يريد هؤلاء الأشباه؟ هل يريدون منا العودة إلى عصور الظلام؟ هل يريدون لنا الانغلاق حول أنفسنا؟ لقد خاض زكي نجيب محمود معاركه الفكرية التي لا حصر لها دفاعا عن طريق النور، دفاعا عن تيار الحضارة بأجلى وأخصب معانيها. دفاعا عن الإنسان وكرامة الإنسان.

ولنقف عند عبارة رائعة نجدها في كتابه العظيم:قصة عقل (ص٧٣ - ٧٤) إنه يقول: إذا أنت أمعنت النظر في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ويمكن بلورتها في أربعة، وجدت أن جذرها المشترك هو اتخاذ الإنسان في حياته الدنيوية محور الاهتمام. وانظر على هذا الضوء إلى تلك الاتجاهات الأربعة: أحدها هو اتجاه الفلسفة التحليلية التي تعنى أكثر ما تعنى بفلسفة العلوم والتي هي الفلسفة السائدة في بريطانيا، فما دامت تصب اهتمامها على التفكير العلمي، فهي بالتالي تقصر ذلك الاهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض، وثانيها هو اتجاه الفلسفة البرجماتية الذي له السيادة في الولايات المتحدة الأمريكية وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان، فليس المهم هو أصل الفكرة من أين جاءت وكيف جاءت؟ بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه في حياته، وثالثها هو اتجاه الفلسفة الوجودية في غربي أوروبا، ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان في القرار الذي يتخذه لنفسه ليكون بعد ذلك مسئولا عنه مسئولية خلقية، ورابعها هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة في شرقي أوروبا، ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلها بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية، إنما تولدت عن الحياة الاقتصادية من زراعة وتجارة وصناعة، فإذا غيرت من أسس الحياة الاقتصادية المادية، تغيرت بالتالي دنيا الثقافة، وإذن ففي مقدورنا أن نشكل العلاقات الاقتصادية تشكيلا ينتهي بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه.

ويبين لنا مفكرنا أن الفكر في الغرب إذا كان اتجاهه وهمه الأول هو صون الإنسان من العوامل التي كانت تطحنه وتقهره قهرًا، فإنه من الضروري إذن العمل على نشر مثل هذا الفكر في بلادنا وذلك حتى نتمكن من توفير وتقديس مكانة الإنسان وكرامته، بل لا مفر من قبول النتائج الفرعية التي تنبثق من تلك الجذور ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور، ما دامت أمورا لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة. ومن هنا جاءت دعوة زكي نجيب محمود إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية مفرقا في حياة الإنسان بين مجالين: مجال التفكير العلمي بكل تفريعاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لذلك لا يصلح لهذا، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول.

ويقينى أن المهاجمين لفكر زكى نجيب محمود، واتجاه زكى نجيب محمود، إذا كانوا قد وضعوا فى اعتبارهم هذه التفرقة عند مفكرنا لجنبوا أنفسهم الهجوم عن جهل أو عن تجاهل. وكما أساء الكثيرون إلى العديد من أفكار مفكرنا وخاصة تلك التى قال بها فى كتابه: خرافة الميتافيزيقا ولم يضعوا فى اعتبارهم أنهم أخطأوا نتيجة لتسرعهم فى الهجوم دون مبررات معقولة يستندون إليها، لأنهم لم يضعوا فى اعتبارهم تأكيدات مفكرنا المستمرة على هذا المعنى، وهذه التفرقة. يقول مفكرنا (قصة عقل ص١٤٠): الإيمان بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذى هو فى الحقيقة تجسيد للعقل فى رسم السبل الناجحة، يتضمن إيمانا بقدرة العقل الإنسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله. لكن هل هذه الوقفة هى التى لها السيادة فى حياتنا؟ كلا، فنحن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب عقول عامرة بوجدانها، لا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أو لا تنفع فيه القلوب ووجدانها، ومن ثم كانت دعوتى التى ما فتئت أكررها، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين: مجال لا يصلح له إلا العقل بكل رصانته وبرودته، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها.

إنّ مفكرنا لم يقف فى دراسته لقضية التجديد، وخاصة من خلال كتابيه "تجديد الفكر العربى"، و"المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" عند التراث لمجرد أنه تراث، كما أنه لم يرفض التراث جملة وتفصيلا. نعم لم يرفض التراث من أساسه كما يزعم نفر من المتسرعين وأشباه الدارسين الذين حشروا أنفسهم بين الدارسين للفكر الفلسفى، والفكر منهم براء. وليرجع القارئ إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه الرائع "تجديد الفكر العربى" وخاصة الفصل التاسع من القسم الثانى وموضوعه "قيم باقية من تراثنا". وأيضًا فليرجع إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه "المعقول واللامعقول" أنه يضرب أمثلة من التراث، ولا يضرب أمثلة من الهواء الفارغ.

إنه يقول فى كتابه قصة عقل (ص٢١٧): لقد قرأت ما قرأته (التراث العربى) ليكون حكمى عليه قائمًا على معايير عصرنا نحن، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم، إننى قرأت ما قرأته من التراث العربى قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين، ويتنفس فى مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه، لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه ولكنه لابد بحكم طبائع الأمور ذاتها، أن يكون فى حياة الأسلاف كذلك ما يجوز – بل ما يجب – أن يبقى ليبقى الرباط.

إنَ المعيار الذى على أساسه نقبل موقفا من التراث ونرفض موقفًا آخر، إنما يتمثل فى العقل وأحكامه، كما يتمثل فى مدى ملاءمته لروح العصر وحضارته.

لقد أخلص مفكرنا العملاق للبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة إخلاصا لا حد له، إنه يقول إنَ قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير والكتابة. لقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هى أم المسائل الثقافية جميعا. إنها القضية التى يصح أن نقول حيالها قولة هاملت فى أزمته النفسية: أن أكون أولا أكون ذلك هو السؤال. (قصة عقل ص٢٢٢).

هذا هو مفكرنا العملاق أستاذا ومفكرا وأديبا. أنك لن تستطيع فهم لب فكره، لب مذهبه، إلا إذا قرأت كل ما كتب سطرا سطرا بل كلمة كلمة. لقد دخل تاريخنا الفكرى والثقافى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. وإذا اختلف البعض حول فكره وآرائه، فإن هذا الخلاف فى حد ذاته يدلنا على أن أفكاره تعد حية وليس أفكارا ميتة. إنَ الأفكار الحية دون غيرها هى التى توجب الصراع حولها لأنها أفكار شامخة، أفكار تؤدى إلى إيقاظ العقول حولها. أفكار المسافة بينها وبين التقليد والمتابعة أكبر من المسافة أو الفرق بين الإنس والجن. إنه رائدنا ومفكرنا العظيم. إنه زكى نجيب محمود الذى تعد كتاباته كلها دعوة إلى التمسك بتيار العصر والحضارة. تيار التجديد. تيار العقلانية، تيار الدفاع عن العلمانية. لقد درس من خلال هذا التيار، القضايا الفكرية فى حياتنا المعاصرة، وظل مخلصا فى دراستها حتى وفاته فى التاسع من سبتمبر عام ١٩٩٣م.

وكان واجبًا علينا إصدار كتاب تذكارى عن الراحل الكريم. وكم كان سرورى حين وجدت الكثير من الباحثين والدارسين والأساتذة يرحبون ترحيبًا كبيرًا بإصدار هذا الكتاب حتى خرج على الصورة الحالية.

تضمن الكتاب مجموعة من المحاور. يتضمن المحور الأول وموضوعه: زكى نجيب محمود .. الإنسان، مقالتين للأستاذة الدكتورة منيرة حلمى، وعاطف العراقى.

ويشمل المحور الثانى وموضوعه: السياسة والمعارك الفكرية، مقالات بأقلام د. فؤاد زكريا، ود. منى أبو زيد، ود. نوران الجزيرى، ود. نجاح محسن مدبولى.

أما المحور الثالث وموضوعه: الفكر العربى المعاصر والشخصية المصرية، فقد تضمن دراسات: د. أحمد محمود صبحى، ود. زينب عفيفى شاكر، ود. مرفت عزت بالى، ود. أحمد الجزار، ود. محمد أبو قحف، ود. علاء والى، ود. عزمى زكريا.

هذا عن المحور الثالث، أما المحور الرابع وموضوعه العقل والوجدان عند زكى نجيب محمود، فقد شمل دراسات بأقلام الدكاترة: كمال دسوقى، مجدى الجزيرى، مجدى إبراهيم، د. مديحة رفعت.

ويحتوى المحور الخامس وموضوعه: فى القيم والفن والأدب، مقالات الدكاترة، د. رمضان الصباغ، د. إبراهيم صقر، ود. سيد ميهوب، ود. نجوى عمر.

أما المحور السادس وموضوعه: فى اللغة والتجريبية العلمية فقد احتوى على مقالات الدكاترة: د. محمود فهمى زيدان، ود. قدرية اسماعيل، ود. محمد فتحى عبد الله، ود. سعيد مراد، ود. دولت عبد الرحيم، د. أميرة عبد الغنى.

وتضمن المحور السابع وموضوعه تحليلات نقدية لبعض كتب زكى نجيب محمود، دراسات بأقلام د. عاطف العراقى، ود. زينب رضوان، ود. رجاء أحمد على، ود. مختار عبد الصالحين، ود. عصمت نصار.

أما المحور الثامن فقد تضمن مجموعة من الحوارات أجراها مع الدكتور زكى نجيب محمود، الأستاذ نبيل فرج.

وتضمن المحور التاسع مجموعة من الشهادات الخاصة بالأديب الكبير توفيق الحكيم والأديب إبراهيم سعفان. والواقع أن الشهادات لا حصر لها، ويمكن الرجوع إلى مئات المقالات التى كتبت عن مفكرنا زكى نجيب محمود أثناء حياته وبعد رحيله، كما يمكن الرجوع إلى ما أوردناه من شهادات عنه فى كتابنا: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، وكتابنا: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (الجزء الأول من القسم الثانى)

واحتوى المحور العاشر وموضوعه: بين زكى نجيب محمود، وعاطف العراقى مجموعة من الوثائق والخطابات والمقالات وبعضها بخط يده، منها خطاب شكر موجه للمشرف على الكتاب التذكارى الذى بين أيدينا اليوم فى مناسبة إهدائه كتابًا له، وهو: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، وخطاب شكر فى مناسبة إصدار مجلة المنتدى عددًا من أعدادها تضمن ملفًا عن زكى نجيب محمود.

كما تضمن الكتاب التذكارى بطاقة تعارف تتضمن معلومات هامة عن سيرة الرجل وأسماء كتبه وبعض الرسائل الجامعية عنه فى مصر وخارجها والجوائز والأوسمة التى حصل عليها، بالإضافة إلى صور فوتوغرافية لبعض الشهادات التى نالها، اعترافا بدوره الرائد والخلاق فى مجال الثقافة العربية والإنسانية.

إننا نقدم هذا المجلد التذكارى عن مفكرنا العملاق زكى نجيب محمود، على استحياء إذ أن الرجل قد قام بدور عظيم علمًا وعملا، منهجًا وسلوكًا، وخاض فى شجاعة منقطعة النظير معارك فكرية من أجل النور والتنوير، ومن أجل القضاء على حياة الظلام والتقليد والرجوع إلى الوراء.

وإذا كان مفكرنا الرائد قد فعل كل الذى فعله من أجل حياة أفضل لنا معشر العرب، من أجل حب النور والعقل والقيم السامية النبيلة، فقد وجدت من واجبى أن

أبادله حبًا بحب، وعطاء بعطاء، وحتى لا نردد أقوال أشباه المثقفين وأنصار التخلف العقلي، من أننا جيل بلا أساتذة. فهم أنصاف مثقفين يكتبون في كل شئ، ولا يفهمون أي شئ لقد شاء القدر أن أكتب هذا التصدير في اليوم التاسع من سبتمبر والذي يوافق ذكرى وفاة مفكرنا، وأحسب أن روحه في السماء وعالم الخلود، تحلق الآن في سعادة حين تدرك أننا أهدينا هذا الكتاب لروحه السامية الشفافه حين تعلم أننا ما زلنا في دنيانا الفانية نجد من يقدر الحب والعطاء.

والله هو الموفق للسداد.

عاطف العراقي

مدينة نصر - القاهرة - التاسع من سبتمبر عام ٢٠٠٠م.

بطاقة تعارف

- ولد الدكتور زكى نجيب محمود فى أول فبراير سنة ١٩٠٥ بقرية فى محافظة دمياط تسمى "ميت الخولى عبد الله".
- تلقى أولى مراحل تعليمه بكتّاب "الشيخ ربيع" وتعلم مبادئ اللغة العربية، ومبادئ علم الحساب.
- فى الخامسة من عمره انتقل مع الأسرة إلى القاهرة، وتلقى تعليمه بالمرحلة الأولية بمدرسة السلطان مصطفى.
- فى التاسعة من عمره، انتقل مع الأسرة إلى السودان، حيث كان والده يعمل بالخرطوم موظفاً بحكومة السودان.
- أكمل تعليمه الابتدائى والثانوى "بكلية غوردن" حيث أجاد اللغة الإنجليزية، إذ أن منهج المدرسة كان على غرار المدارس الإنجليزية وظل بها حتى حصل على شهادة البكالوريا.
- عاد إلى مصر والتحق بمدرسة المعلمين العليا، قسم الآداب ونال الليسانس فى الآداب التربية سنة ١٩٣٠.
- منذ سنة ١٩٣٠ بدأ النشاط الفكرى للدكتور زكى فى كتابه المقالات فى المجلات الثقافية عن موضوعات فكرية متعددة من هذه المقالات:
- مقالة عن "أبى بكر الصديق" وهى أولى مقالاته نشرها قبل تخرجه، فى مجلة المعلمين العليا، أبريل سنة ١٩٢٨.
- مقالات عن الفلاسفة المحدثين فى مجلة الرسالة ابتداء من سنة ١٩٣٣ ومجلة الثقافة وغيرها، وكتب عن ديكارت واسبينوزا، وهيجل وسبنسر، وبرجسون وغيرهم، بالإضافة إلى بعض المقالات عن الثقافة العربية مثل مقالة "شرح قصيدة عينية ابن سينا" ١٩٣٧، ومقالة درس فى التصوف" بمجلة الرسالة عدد مارس سنة ١٩٤١.
- فى سنة ١٩٣٤ انضم عضوا فى لجنة التأليف والترجمة والنشر، واشترك مع الأستاذ أحمد أمين فى سلسلة من كتب الفلسفة، ونشرا كتابين هما: "قصة الفلسفة اليونانية" و"قصة الفلسفة الحديثة" بجزئيه.
- ترجم بعض محاورات أفلاطون، وترجم منها أربع محاورات.

- سافر فى سنة ١٩٣٦ إلى انجلترا فى بعثة صيفية لمدة ستة شهور.
- فى سنة ١٩٣٩ حصل على جائزة التفوق الأدبى من وزارة المعارف (التربية والتعليم) والتى كان يعمل بها منذ تخرجه حتى سفره إلى البعثة.
- فى سنة ١٩٤٢ نشر "قصة الأدب فى العالم" وانتهى من إعداد الجزء الأول منه قبل سفره إلى انجلترا، وترك الجزء الثانى مخطوطا مع كتاب ثالث هو "فنون الأدب" ترجمه عن الإنجليزية بطريقة غير مباشرة، فاستبدل الأمثلة الواردة بأمثلة من الأدب العربى.
- سافر إلى انجلترا سنة ١٩٤٤ فى بعثة للدكتوراة فى الفلسفة، وهناك حدثت مقارنة بين المجتمع الإنجليزى والمجتمع المصرى، وقد سجل الدكتور زكى انطباعاته فى مجموعة من المقالات الأدبية بها رمز وسخرية كما كان فيها الكثير من فن أدب المقالة، ونشرت فى مجلة الثقافة حينذاك.
- سنة ١٩٤٥ حصل على البكالوريوس الشرفية من الطبقة الأولى فى الفلسفة من جامعة لندن، وهى درجة تعفى صاحبها من الحصول على درجة الماجستير.
- تقدم إلى كلية الملك بجامعة لندن لتسجيل درجة الدكتوراة برسالة عنوانها "الجبر الذاتى" وحصل على درجة الدكتوراة سنة ١٩٤٧، وهناك أعجب بالوضعية المنطقية واتخذها منهجًا للتفكير.
- عاد إلى مصر بعد الدكتوراة والتحق بهيئة التدريس فى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة وعمل بها منذ سنة ١٩٤٧ حتى سن المعاش سنة ١٩٦٥؛ ثم عمل أستاذا غير متفرغ ثم أستاذًا متفرغا لحين وفاته.
- سافر إلى أمريكا سنة ١٩٥٣ وعمل أستاذا زائرا بجامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية فى الفصل الدراسى الأول، ثم فى جامعة بولمان فى ولاية واشنطن فىالفصل الدراسى الثانى، وانطباعاته عن هذه الرحلة سجلها فى كتاب "أيام فى أمريكا".
- عمل ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بواشنطن عامى ١٩٥٤ - ١٩٥٥.
- فى سنة ١٩٥٦ تزوج من الأستاذة الدكتورة منيرة حلمى أستاذة علم النفس بجامعة عين شمس.
- منذ عام ١٩٥٦ اختير عضوًا فى لجنتى الفلسفة والشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، كما اختير عضوا فى عدة لجان ثقافية.

- فى سنة ١٩٥٨ اشترك فى مؤتمر طقشند وقدم بحثا عنوانه "رسالة الأديب إزاء التوتر الدولى".
- نال جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة عن كتابه "نحو فلسفة علمية" فى سنة ١٩٦٠.
- مثل مصر سنة ١٩٦١ فى مؤتمر ذكرى الشاعر الهندى "طاغور" بمدينة نيودلهى.
- اشترك فى مهرجان الغزالى بدمشق سنة ١٩٦١ وقدم بحثا عنوانه "الغزالى فى شعره".
- اشترك فى مهرجان ابن خلدون بالقاهرة سنة ١٩٦٢، وقدم بحثا عنوانه "موقف ابن خلدون من الفلسفة".
- فى سنة ١٩٦٤ انتدب للمحاضرة بجامعة بيروت العربية وأجرى عدة لقاءات مع المفكرين اللبنانيين.
- أنشأ مجلة "الفكر المعاصر" فى مصر، وصدر العدد الأول منها أول عام ١٩٦٥، واستمر فى الإشراف عليها أربع سنوات.
- فى سبتمبر سنة ١٩٦٨ سافر إلى الجامعة الكويتية وعمل أستاذا للفلسفة بكلية الآداب لمدة خمس سنوات حتى عام ١٩٧٣.
- بعد عودته من الكويت سنة ١٩٧٣ عمل بجريدة الأهرام، وكتب مقالاته الأدبية بها حتى سنة ١٩٩٠.
- فى سنة ١٩٧٥ نال جائزة الدولة التقديرية فى الآداب، ونال معها وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى.
- شارك فى الحياة الثقافية بمصر فعمل عضوا بالمجلس الأعلى للثقافة وعضوا بالمجلس القومى للثقافة، وعضوا بالمجلس القومى للتعليم والبحث العلمى.
- دعى إلى معظم الأقطار العربية لإلقاء المحاضرات العامة وسجل بعضها بمجلة العربى، تحت عنوان "نافذة على العصر". وسجلها هو بعنوان "لقاء الحيرة" بالإضافة إلى عدد آخر من المحاضرات ببعض البلدان الأجنبية.
- حصل على جائزة جامعة الدول العربية للثقافة العربية سنة ١٩٨٤.
- حصل على الدكتوراة الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة ١٩٨٥.
- حصل على جائزة سلطان بن على العويس فى الفلسفة سنة ١٩٩١.

قائمة بأهم الأعمال التى قدمها الدكتور زكى نجيب محمود:

أولا: المؤلفات:

أ - فى الفلسفة :

١- المنطق الوضعى جزءان:

الأول فى المنطق الصورى سنة ١٩٥١، والثانى فى فلسفة العلم سنة ١٩٥٢ مكتبة الأنجلو المصرية، وقد تعرف الدكتور زكى على الوضعية المنطقية سنة ١٩٤٦ أثناء وجوده فى انجلترا للدراسة حين استمع إلى محاضرة عن "الوضعية المنطقية" ألقاها د. ألفريد آير. وكان الدكتور زكى أول من قدم إلى الفكر العربى اتجاها عن الفلسفة الغربية لم يكن معروفا من قبل.

٢- خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣، وأصبح عنوانه فى الطبعة التالية "موقف من الميتافيزيقا" دار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٣. وقد لقى هذا الكتاب عند صدوره هجوما عنيفا ظنا من بعض القراء أن فيه هجوما على الدين.

٣- نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦.

٤- برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٥٦.

٥- حياة الفكر فى العالم الجديد، مكتبة الأنجلو المصرية ط١ سنة ١٩٥٦، ثم نشرته مرة أخرى دار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٢.

٦- ديفيد هيوم، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٥١.

٧- نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٩، وقد نال الدكتور زكى نجيب محمود عن هذا المؤلف جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة سنة ١٩٦٠.

٨- الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٦٠. وهذا الكتاب نقطة تحول فى فكر الدكتور زكى نجيب محمود.

٩- جابر بن حيان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر سنة ١٩٦١.

ب- فى حياتنا الفكرية والثقافية:

١- أفكار ومواقف، دار الشروق، ط١ سنة ١٩٨٣.

٢- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق ط١ سنة ١٩٧٥.

٣- بذور وجذور، دار الشروق ط١ سنة ١٩٩٠.

٤- تجديد الفكر العربى، دار الشروق ط١ سنة ١٩٧٠، ط٢ سنة ١٩٧٣.

٥- ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق سنة ١٩٧٦.

٦- حصاد السنين، دار الشروق ط١ سنة ١٩٩١ (وهو آخر مؤلفات الدكتور زكى).
٧- رؤية إسلامية، دار الشروق ط١ سنة ١٩٨٧.
٨- عربى بين ثقافتين، دار الشروق ط١ سنة ١٩٩٠.
٩- عن الحرية أتحدث، دار الشرق ط١ سنة ١٩٨٦.
١٠- فى مفترق الطرق، دار الشروق سنة ١٩٨٥.
١١- فى فلسفة النقد، دار الشروق ط سنة ١٩٧٩، سنة ١٩٨٣.
١٢- فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق سنة ١٩٨٨.
١٣- فى حياتنا العقلية، دار الشروق سنة ١٩٧٩.
١٤- قصة عقل، دار الشروق سنة ١٩٨٤.
١٥- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٣ سنة ١٩٨٣.
١٦- مع الشعراء، دار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٠.
١٧- من زاوية فلسفية، دار الشروق.
١٨- هذا العصر وثقافته، دار الشروق سنة ١٩٨٠.
١٩- هموم المثقفين، دار الشروق سنة ١٩٨١.
٢٠- فلسفة وفن، توزعت مقالات هذا الكتاب على مؤلفات أخرى.

جـ- كتابات أدبية:

١ - أرض الأحلام، وقد نال عنه جائزة التفوق الأدبى من وزارة المعارف (التربية والتعليم الآن)، سنة ١٩٣٩ وطبعته دار الهلال فى سلسلة كتب للجميع.
٢- الكوميديا الأرضية، دار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٣ (وهو نفس الكتاب الذى كان عنوانه فى الطبعة الأولى الثورة على الأبواب) سنة ١٩٥٥.
٣- أيام فى أمريكا، الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥.
٤- جنة العبيط، ط سنة ١٩٤٧، ودار الشروق.
٥- شروق من الغرب، ط سنة ١٩٥٠، ودار الشروق ط٢ سنة ١٩٨٣.
٦- شكسبير، سلسلة اقرأ القاهرة سنة ١٩٤٣.
٧- قصاصات من الزجاج، دار الشروق سنة ١٩٤٧ (وهو يضم مقالات من شروق من الغرب، جنة العبيط، الكوميديا الأرضية).
٨- قصة نفس، دار المعارف بيروت سنة ١٩٦٥، دار الشروق ط٢ سن ١٩٨٣.

د - كتابات باللغة الإنجليزية:

١- ترجمة ما يقرب من ٣٠٠ بيتا من شعر العقاد إلى الإنجليزية شعرًا سنة ١٩٤٥.
٢- كتاب عن أرض مصر وشعبها The land and people of Egypt نشر فى أمريكا سنة ١٩٥٦.

٣- مقال عن الأدب العربى الحديث In modern Arabic literature نشر فى لندن.

٤- رسالة الدكتوراة بعنوان الجبر الذاتى Self determination من كلية الملك جامعة لندن - سنة ١٩٤٧.

٥- مقالة عن أبى العلاء المعرى منشورة فى مجلة المركز الثقافى البريطانى بمصر سنة ١٩٤٤، يونيه جـ١.

ثانيًا : المترجمات والمعربات:

أ - فى الفلسفة:

١- محاورات أفلاطون، (أربع محاورات هى: الدفاع - أوطيفرون - أقريطون - فيدون) القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦.

٢- الأغنياء والفقراء، عن هـ. ج. ويلز، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧.

٣- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الكتاب الأول: فى الفلسفة القديمة سنة ١٩٥٤.

٤- المنطق، نظرية البحث، جون ديوى، مؤسسة فرانكلين القاهرة سنة ١٩٥٩.

٥- الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل - عنوان الكتاب الأصلى (الفلسفة)، الأنجلو سنة ١٩٥٨.

ب- فى التاريخ الثقافى والنقد الأدبى:

١- فنون الأدب، عن هـ. ت. تشارلتن لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٤.

٢- آثرت الحرية، لفكتور كرافتشنكو، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٩.

٣- قصة الحضارة، ويل ديورانت، وهى ثلاث كتب مأخوذة عن المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر:

أ - نشأة الحضارة، سنة ١٩٥٠.

ب- الهند وجيرانها، سنة ١٩٥١.

جـ- اليابان، سنة ١٩٥١.

٤- تراث العصور الوسطى (مجموعة أبحاث أشرف على تحريرها كراب وجاكوب بالاشتراك)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٧.

جـ- المقالات:

- مجموعة مقالات نشرها فى جريدة الأهرام المصرية.
- مجموعة مقالات نشرها فى مجلة الكتاب المصرية.
- مجموعة مقالات نشرها فى مجلة تراث الإنسانية المصرية.
- مجموعة مقالات نشرها فى مجلة الفكر المعاصر المصرية.

- مجموعة مقالات نشرها فى مجلة العربى الكويتية.
- مجموعة مقالات نشرها فى مجلات متفرقة مثل: المعرفة السورية، الفيصل السعودية، كلية الآداب القاهرية، الدوحة.

د - موسوعات ومعاجم:

١- معجم المصطلحات الفلسفية (بالاشتراك)، إخراج المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة ١٩٦٧.
٢- الموسوعة العربية الميسرة (مشاركة فى الإشراف والمراجعة وكتابة المدخلات الفلسفية)، مؤسسة فرانكلين - ١٩٦٤.
٣- الموسوعة الفلسفية المختصرة (مراجعة الترجمة وإضافة مواد خاصة بالفلسفة الإسلامية)، الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٣.

ثالثًا: كتب بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين:

١- قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٥.
٢- قصة الفلسفة الحديثة، جزءان، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٦.
٣- قصة الأدب فى العالم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، نشر فى ثلاث كتب:
أ - الكتاب الأول: "فى الأدب القديم وأدب العصور الوسطى" ط. سنة ١٩٤٣.
ب- الكتاب الثانى: "فى الأدب الحديث" ط. سنة ١٩٤٥، وهو من جزئين:
الجزء الأول: فى الأدب الحديث منذ القرن السابع عشر.
والجزء الثانى: فى الأدب الغربى فى القرن الثامن عشر والأدب الشرقى من سقوط بغداد إلى مبدأ القرن التاسع عشر.
جـ- الكتاب الثالث: فى الأدب الغربى والشرقى فى القرن التاسع عشر ط. سنة ١٩٤٨.

بعض الرسائل الجامعية عن الدكتور زكى نجيب محمود

حظى الدكتور زكى نجيب محمود باهتمام الباحثين والدارسين وسجلت عنه عدة رسائل جامعية فى مصر ومختلف البلدان العربية والأجنبية، مثل روسيا، ألمانيا، هولندا، فرنسا، أمريكا.

- تأثير الوضعية المنطقية على الفكر العربى الحديث من خلال فكر الفيلسوف المصرى زكى نجيب محمود، رسالة دكتوراة - جامعة السوربون باريس سنة ١٩٨٩ للباحثة نجوى حمادة.
- "الجوانب الأدبية فى كتابات زكى نجيب محمود"، رسالة ماجستير، كلية الألسن جامعة عين شمس، قسم اللغة العربية سنة ١٩٩١، للباحثة نجوى عمر.
- الاتجاه النقدى فى فكر زكى نجيب محمود، للباحث علاء والى، رسالة دكتوراه تحت إشراف د. عاطف العراقى - آداب طنطا سنة ١٩٩٩.
- "العقل ووظيفته فى فكر زكى نجيب محمود رسالة ماجستير جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية فرع الآداب العربية بيروت سنة ١٩٩١ للباحثة فوزية عيد موسى مرجى.
- فصل من رسالة الباحثة الألمانية أنكة.
- "التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية فى فكر زكى نجيب محمود، رسالة دكتوراة بالجامعة اللبنانية بيروت سنة ١٩٩٩، للباحثة فوزية عيد موسى مرجى.
- "ضمير المتكلم فى الأدب العربى والفرنسى فى القرن العشرين" كلية الآداب، جامعة القاهرة قسم اللغة الفرنسية سنة ١٩٩٣ للباحثة هناء سيف النصر.
- "أثر الاتجاه التحليلى فى فكر زكى نجيب محمود" كلية الآداب، جامعة القاهرة قسم الفلسفة سنة ١٩٩٥ للباحثة نوران الجزيرى - اشراف د. عاطف العراقى.
- "اتجاهات قراءة التراث الفلسفى فى مصر، قراءة نقدية ونفسية منذ عام ١٩٥٢ حتى الآن، كلية الآداب جامعة المنيا قسم الفلسفة، رسالة دكتوراه تتضمن مجموعة فصول عن الدكتور زكى نجيب محمود، ود. عبد الرحمن بدوى، د. عاطف العراقى، د. على سامى النشار للباحثة مديحة رفعت.
- "المصطلحات الفلسفية عند زكى نجيب محمود ، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية سنة ١٩٨٦ للباحث كورين حنه.

- المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود "رسالة ماجستير كلية الآداب جامعة الكويت، للباحث أسامة الموسى، سنة ١٩٠٠.

بعض الكتب عن الدكتور زكى نجيب محمود

تناولت كتب عديدة دراسة جوانب مختلفة من اهتمامات زكى نجيب محمود الثقافية والفلسفية منها:

- "نقد العقل الوضعى، دراسة فى الأزمة المنهجية لفكر زكى نجيب محمود"، للدكتور عاطف أحمد، دار الطليعة بيروت ط١ سنة ١٩٨٠.
- "الوضعية المنطقية والتراث العربى"،عبد الباسط سيد، دار الفارابى للنشر، بيروت ط١ سنة ١٩٩٠.
- "زكى نجيب محمود فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة" د. عبد القادر محمود، دار المعارف مصر، ط١ سنة ١٩٩٣.
- "الفكر الدينى عن زكى نجيب محمود" د. منى أحمد أبو زيد، دار الهداية مصر ط١ سنة ١٩٩٣، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ط٢ سنة ١٩٩٥ - تصدير د. عاطف العراقى.
- "زكى نجيب محمود، آراء وأفكار"، د. سعيد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ سنة ١٩٩٤ - تصدير د. عاطف العراقى.
- " طريقنا إلى الحرية" د. أحمد عثمان، دار عين للدراسات، مصر ط١ سنة ١٩٩٤.
- "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" د. عاطف العراقى يتضمن فصلاً كبيرًا عن زكى نجيب محمود دراسة نقدية لآخر مؤلفات الراحل الكبير كتاب "حصاد السنين، دار قباء سنة ١٩٩٨.
- الكتاب التذكارى عن "الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبًا ومعلمًا"، جامعة الكويت سنة ١٩٨٧، وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات المهداة إلى المفكر الراحل فى عيد ميلاده الثمانين وشارك فيه د. عاطف العراقى فى مصر.
- فصل عن الدكتور زكى نجيب محمود بالقسم الثانى من كتاب "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسية، نشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية بقلم د. عاطف العراقى، سنة ٢٠٠٠.
- الفكر القومى عند زكى نجيب محمود - تأليف د. نجاح محسن - القاهرة تصدير د. عاطف العراقى.

بعض المقالات عن د. زكى نجيب محمود

كتب عن الدكتور زكى عشرات المقالات الأدبية والفلسفية باللغة العربية واللغات الأجنبية مما يصعب الإحاطة بها، ومنها:

- مقالات فى مصر والبلدان العربية عن الدكتور زكى نجيب محمود بقلم عاطف العراقى، نشرت بالمجلات والجرائد داخل مصر وخارجها.
- ملف مجلة المنتدى (مايو سنة ١٩٩١، إشراف الأستاذ إبراهيم سعفان وتقديم د. زكى نجيب محمود. وشارك فيه من الأساتذة، د. فؤاد زكريا، د. عاطف العراقى، د. أحمد محمود صبحى، د. محمود فهمى زيدان، د. إمام عبد الفتاح إمام، د. يمنى الخولى، د. منى أبو زيد، د. نوران الجزيرى، وأجرى حوار الملف الأستاذ نبيل فرج.
- مقالة "الجبر الذاتى أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود" للدكتور إمام عبد الفتاح إمام، مجلة الفكر المعاصر عدد ٥ سنة ١٩٦٩.
- مقالة الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى المعاصر فى كتاب "الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر" بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

وقد جمعت السيدة الفاضلة زوجة الدكتور زكى وهى الأستاذة الدكتورة منيرة حلمى بعض هذه المقالات ودراسات أخرى للدكتور زكى وتنشرها تباعا فى سلسلة كتب تحت عنوان من "خزانة أوراقى"، عن الدكتور زكى دار الهداية، القاهرة وصدر منها الجزء الأول سنة ١٩٩٦، والجزء الثانى سنة ١٩٩٨، ويضم الجزء الثالث مجموعة من التسجيلات النادرة التى سجلها الدكتور زكى فى نهاية حياته.

- ملف صدر فى مجلة "عالم الكتب والمكتبات، عدد ٣ صيف عام ١٩٩٤ ببيروت.
- بحوث مؤتمر دمياط عام ١٩٨٥ .. إلخ وشارك فيها د. عاطف العراقى.
- مجموعة مقالات بمؤتمر عقد بعمان الأردن عن الدكتور زكى نجيب محمود، والدكتور الحبابى سنة ١٩٩٥.[*]

---

[*] قام بإعداد بطاقة التعارف عاطف العراقى، الأستاذة الدكتورة منى أبو زيد أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

بسم الله الرحمن الرحيم

من أنور السادات رئيس جمهورية مصر العربية

إلى السيد الدكتور زكي نجيب محمود، أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

تقديراً لجميل صفاتكم، وجليل خدماتكم للأدب، قد منحناكم وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى،

وأمرنا بإصدار هذه البراءة إيذاناً بذلك.

تحريراً بقصر الجمهورية بالقاهرة في اليوم الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر لسنة ألف وثلاثمائة وست وتسعين من هجرة خاتم المرسلين.

٢٨ أبريل سنة ١٩٧٦

رئيس ديوان رئيس الجمهورية



جمهورية مصر العربية

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

جائزة الدولة

نال الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود جائزة الدولة التقديرية

في الآداب لعام ١٣٩٠ الهجري ـ ١٩٧٠ الميلادي

رئيس المجلس

INSTITUT D'EGYPTE — المجمع العلمي المصري

L'Institut d'Egypte	قرر المجمع العلمي المصري بجلسته
dans sa Séance du ________	________ المنعقدة في
a nommé Membre ________	________ تعيين
M ________	________ عضواً
Le Caire, le ________ 19__	القاهرة في ________ سنة ١٩__

Le Président — الرئيس

Le Vice-Présidents — الوكلاء

Le Secrétaire Général — السكرتير العام

Le Trésorier Bibliothécaire — أمين الصندوق والمكتبة

Le Secrétaire Adjoint — السكرتير المساعد

بسم الله الرحمن الرحيم

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

الجائزة التقديرية للثقافة العربية

ان المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تمنح باعتزاز الجائزة التقديرية للثقافة العربية

الى المفكر العربي الكبير **الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود**

عرفانا بما ابدع من انتاج في ميادين المعرفة وتقديرا لما قدم من اسهام في اغناء الثقافة العربية

الدكتور محيي الدين صابر

تونس: ٢٧ ربيع الأول 1405 هـ
20 ديسمبر 1984 م

جامعة المنصورة
كلية التربية بدمياط

شهادة تقدير

إن جامعة المنصورة وهي تحتفل بإقامة المؤتمر الثاني

لكلية التربية بدمياط ضمن برنامج مهرجان

أعلام دمياط

١-٣ أبريل ١٩٨٦م

تمنح هذه الشهادة للمفكر والأديب الفيلسوف الأستاذ الدكتور

زكي نجيب محمود

ضيف المؤتمر

تقديراً منها لدوره سيادته الرائد ومكانته العلمية والفكرية

١٩٨٦/٤/١

رئيس الجامعة	عميد الكلية
أ.د/ كمال الدين كامل الحمر	أ.د/ محمد أبو الفتوح شريف



بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة تقدير

المؤتمر الأول لنقابة الفنانين التشكيليين فى ٧ فبراير ١٩٨٩

قرر مجلس النقابة منح شهادة تقدير

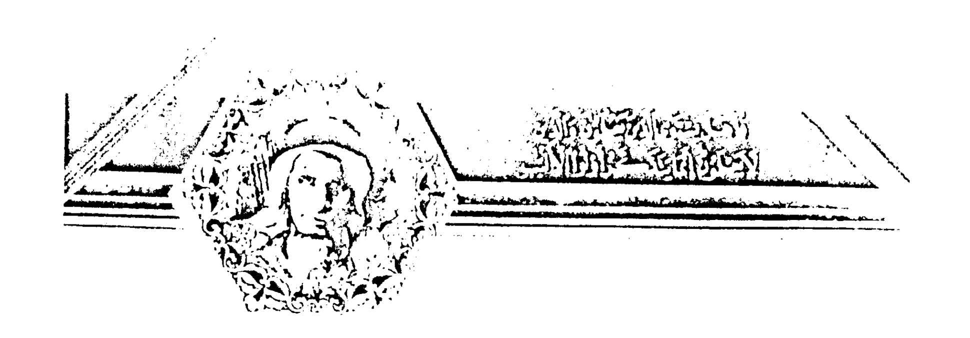
إلى السيد الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود

تقديرًا وإعزازًا لجهود سيادته فى دعم وتشجيع الحركة الفنية

وتنمية التذوق والقيم الجمالية فى المجتمع .

٩ فبراير ١٩٨٩

نقيب التشكيليين



اتحاد كتاب وأدباء الإمارات
جائزة سلطان العويس الثقافية

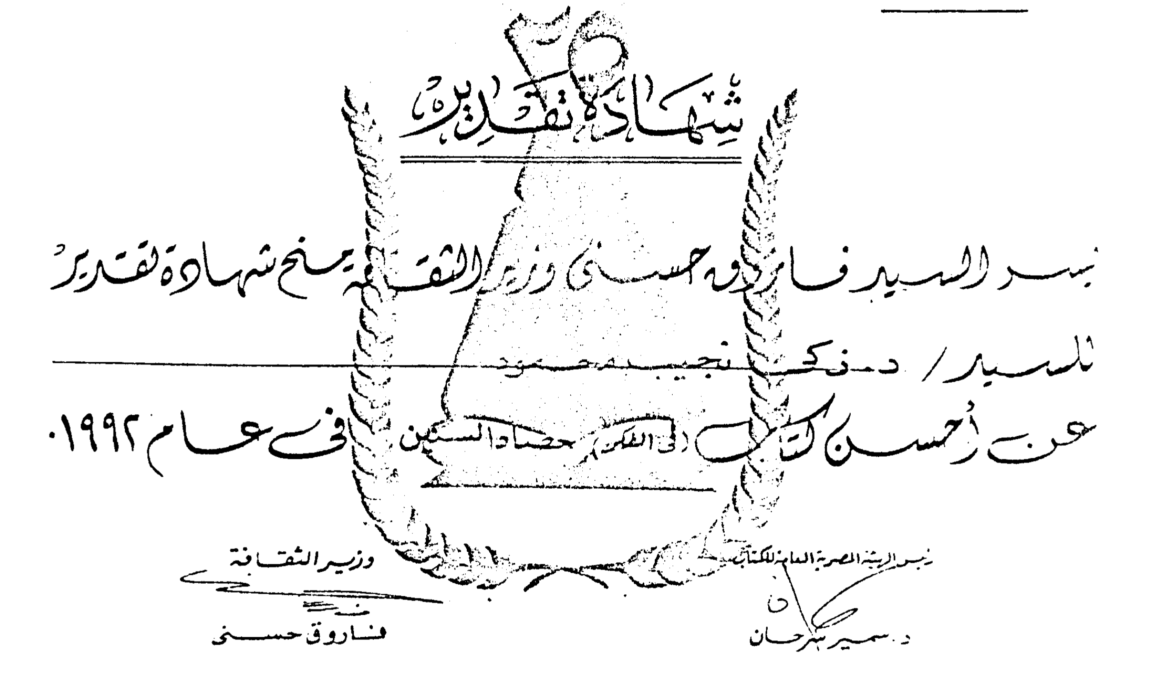
تقديراً لجهوده في خدمة الثقافة العربية ، وتثميناً
لدوره البارز بين أدباء ومفكري الأمة العربية يمنح
اتحاد كتاب وأدباء الإمارات وهيئة الأمانة العامة
لجائزة سلطان العويس الثقافية هذه الشهادة إلى

الدكتور زكي نجيب محمود

وذلك لفوزه في حقل **الدراسات الانسانية والمستقبلية**
بجائزة سلطان العويس الثقافية للعام ١٩٩٠ - ١٩٩١
بناء على قرار لجنة التحكيم المنعقدة في ١٣ / ١٢ / ١٩٩١

عبد الغفار حسين

في الثالث والعشرين من شعبان ١٤١٢هـ الموافق السادس والعشرين من شباط ١٩٩٢



وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب

شهادة تقدير

يسر السيد فاروق حسني وزير الثقافة منح شهادة تقدير

للسيد / د. زكي نجيب محمود

عن أحسن كتاب (في الفكر) حصاد السنين في عام ١٩٩٢.

رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب
د. سمير سرحان

وزير الثقافة
فاروق حسني

جامعة المنصورة

كلية التربية بدمياط

مهرجان أعلام دمياط

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة تقـــدير

السيد أ. الدكتور عاطف العراقي

تقـــدم لكم بكل الشكر والتقدير والعرفان بالجميل على المجهودات الخاصة والاتجاهات الإيجابية لإسهامكم فى مؤتمر زكى نجيب محمود والكلية اذ تشكر لكم كريم جهدكم وفضـــل تشريفكم تتمنى لكم دوام التقدم والتوفيق .

وفقكم الله لما فيه الخير ،،

مع تحياتى ،،

عميد الكلية ورئيس المؤتمر

أ. د. محمد أبو الفتوح شريف

ZAKI NAGUIB MAHMOUD, thinker, author and educator, you have enriched the lives and minds of your contemporaries and students by your profound thought, your eloquent and insightful writings and your dedicated teaching. For over half a century of intellectual leadership not only in Egypt but also in the larger Arab World, your untiring commitment to rationality in addressing the material and spiritual challenges of a changing society, your contributions to the revitalization of interest in the study of philosophy and logic,and your wisdom in bringing together the great traditions of East and West to bear on the concerns of today and tomorrow have testified to your abiding faith in the dignity of man and of his intellectual pursuits.

By authority of the Board of Trustees, the American University in Cairo proudly confers upon you the degree Doctor of Humane Letters, *honoris causa*, with all the rights and privileges thereto appertaining.

The American University in Cairo
Egypt

To all who read these letters, Greeting:

Upon the recommendation of a Faculty Administrative Committee
and with approval of the Board of Trustees
The American University in Cairo hereby confers upon

Zaki Naguib Mahmoud

in recognition of renowned attainments and achievements
the honorary degree of

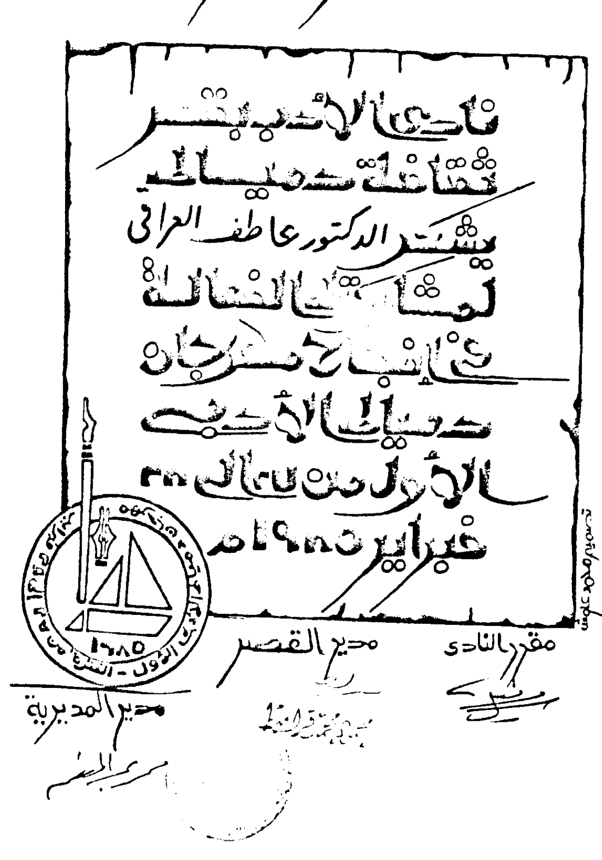
Doctor of Humane Letters

with all the rights and privileges thereto appertaining.
In Testimony Whereof, this Diploma is issued on this
thirteenth day of June, 1965 in Cairo, Egypt.

Chairman of the Board | President | Dean of the Faculty



بسم الله الرحمن الرحيم



نادي الأدب بقصر
ثقافة دمياط
يشكر الدكتور عاطف العراقي
لمشاركته الفعالة
في إنجاح مهرجان
دمياط الأدبي
الأول من ١١ إلى ٢٠
فبراير ١٩٨٥م

مقرر النادي — مدير القصر — مدير المديرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الرافد
مجلة ثقافية شهرية

رقم الصادر (٦٢٥)

أخي العزيز الأستاذ الدكتور عاطف العراقي المحترم

سلاما مباركا ودعاء لكم بالصحة وطول البقاء

عندما قرأت خبر وفاة أستاذنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود .

اني أعلم مدى فداحة المصاب بالنسبة إليكم لحبكم الشديد له ولحبه أيضا الشديد لكم

أمسكت بالقلم لأعزيك وفي الوقت نفسه أعزي نفسي..

إننا لا نملك إلا الدعاء له بالرحمة ولنا الصبر والسلوان ..

ومثل الدكتور زكي نجيب لا يموت أبدا لأن له تلامذة مخلصين مثلك يؤثرونه

على أنفسهم ..

بارك الله فيكم ووفق خطاكم في إثراء الفكر العربي .

مع تحياتي ...

١٩٩٣/٩/١٢م.

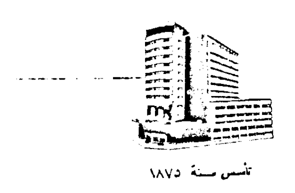
أخوكم

[signature]

ابراهيم سعفان

تلفون ٢١٤٤٦٤ - فاكس ٢١٢٥٨٥ - ص.ب ٩٣٢٩ دبي - الإمارات العربية المتحدة





السيد الأستاذ / الدكتور عاطف العراقى

تحية من أعماق القلب ، وبعد ..

يسرنا إحاطتكم بأننا نقوم حاليا بإعداد كتاب تذكارى عن المفكر الكبير الاستاذ الدكتور

زكى نجيب محمود

ويشرفنا أن يتضمن هذا الكتاب التذكارى دراسة بقلمكم فى المحور التالى :

فى حدود ١٥ صفحة فولسكاب ، ونرجو أن تصلنا الدراسة فى أقرب وقت ممكن قبل أول مايو ١٩٩٣ م .

مع أصدق التحية والتقدير

أ . د . عبدالعزيز شرف

رئيس القسم الأدبى بجريدة الأهرام

٢٩/٣/١٩٩٣م

القاهرة : شارع الجلاء — العنوان التلغرافى ... الاهرام بالقاهرة — تليفون [illegible]

سطور من كلمات كتبها الدكتور زكى نجيب محمود

كلمة شكر وتقدير

جاء النبأ إلى هذا الكاتب، بأن مجلة "المنتدى"(*) الغراء قد اعتزمت تكريمه فى يوم ميلاده السادس بعد الثمانين، مستعينة بنخبة مختارة من أعظم الدارسين فى الأمة العربية، فأخذته لفتة سريعة إلى الوراء يلقى فيها بنظرة الطائر إلى طريق حياته الطويلة، بادئا بذلك الصبى الذى لم يكن قد بلغ العاشرة، وهو يحاول حمل القلم فى غير واجباته الدراسية، فيكتب ما تمليه عليه الحاسة السمعية لجرس الكلمات وأنغامها؛ فما أظنه يومئذ صاحب فكرة، فكل بضاعته مشاعر بريئة ودّلو أجراها فى عبارة منغومة.

وأخذت الأعوام بعد ذلك تمضى عقدًا من السنين بعد عقد، والمحاولة الأولى لذلك الصبى لم تزل تلاحقه شابا، ورجلا، وشيخا، إلا أن العبء قد أخذ يثقل مع سير الزمن، فلم يعد الأمر مقصورا على مشاعر غامضة الحدود مبهمة القسمات، بل تحول الأمر ليصبح هما يحمله الكاتب نحو أمته العربية فى حياتها الفكرية: فهى مع غيرها من الأمم فى عصر جديد بعلومه وفنونه وتقنياته وأطماعه وحروبه، فماذا هى صانعة لتدلى بدلوها مع الدلاء لعلها تخرج من البئر بقطرة ماء؟ ثم هى صاحبة ميراث غنى من ثقافة وحضارة، فماذا هى صانعة لكى تبقى على جوهر ميراثها متمثلا فى رؤيتها وفى عقيدتها وفى خط سلوكها؟ إنها إذا لم تكن تريد أن تكون فى معترك الحياة العصرية غالبة؟ فهى كذلك لا تريد أن تكون مغلوبة على أمرها كسيرة الجناح، شلاء الحركة بتقدمها الآخرون وهى تابعة.

مثل هذا الهم كان قد استبد بهذا الكاتب؟ منذ فرغ من دراسته وبدأ ينشط مع غيره من الناشطين فى الحركة الثقافية؛ وإنه فى لفتته السريعة إلى الوراء ليرى سيرته مع انتقال قدميه، ليرى كيف بدأت حفنة من أفكار كبرى تبذر فى قلبه وفى عقله منذ عشرينات عمره، كفكرة "التقدم" وفكرة "الحرية" وفكرة "الهوية العربية"، وفكرة "العصر ومقوماته"، فلم تكن حياته بعد ذلك، علما وتعليما، وثقافة وتثقيفا، إلا إنماء لهذه الأفكار وإثراءها، وتحديدها وتوضيحها، لنفسه أولا، ولتلاميذه وقرائه ثانيًا،

(*) مجلة "المنتدى" تصدر فى دولة الإمارات العربية المتحدة.

حتى بلغ تلاميذه عددا من الآلاف لا يسهل حصره. وبالطبع قد كتب عنه كثيرون، إنصافا وإجحافا، وتعددت عنه الأحكام وها هو ذا يرى نفسه أمام فئة من أعظم الدارسين فى الأمة العربية، ولسوف يتلقى أحكامهم شاكرا ومقدرا، مهما تكن. كما كان موقفه دائما بينه وبين نفسه إزاء كل من عنى بدراسة جهده وارتأى فيه ما ارتأى، اللهم إلا نفرا استباحوا الطعنات دون أن يقرءوا مما كتب الكاتب سطرا واحدا.

ومرة أخرى أقدم شكرى وتقديرى إلى مجلة "المنتدى" وإلى العلماء الأجلاء الذين أسهموا فى تحقيق ما أرادت المجلة تحقيقه.

زكى نجيب محمود

الدكتور زكى نجيب محمود
فى عيد ميلاده الـ ٨٦
دروس من الرواد

الدكتور زكى نجيب محمود الأديب .. والمفكر الفيلسوف واحد من جيل الرواد الذين حملوا مشعل التنوير ليبددوا ظلمات التخلف.

عشت يا جيل الرواد.

يا جيل الحب والإخلاص والتفانى.

لك منا كل الحب والتقدير .. أستاذنا الرائد الجليل عرفت قدر الوطن فوضعته فى عينيك .. وعرفت معنى العلم طريقًا للرقى والتقدم فوهبت نفسك له راهبًا فى محرابه .. عرفت قدسية الكلمة والحرية من أجل سمو الوطن، من أجل إنسانية الإنسان الذى كرمه الله سبحانه وتعالى بالعقل منحة الله للبشر ليفكروا، ويتدبروا، ليعرفوا طريق الله/ طريق السمو والتواصل.

فكان الحب الدرس الأول .. الحب لله .. الحب للوطن ..

تحملت العنت والجحود وسوء الفهم والتفسير .. ورغم هذا صبرت وتحملت .. ودعوت لعلهم يومًا يفقهون .. وعن غيهم يتخلون .. عندما يفتح الله عليهم .. ويكشف لهم سر المعجزة الإلهية التى منحها الله لهم وهى العقل .. وظللت أنت بحبك وإخلاصك وتساقطوا هم ..

فكان الصبر الدرس الثانى .. الصبر فى تحصيل العلم .. الصبر على المخالفين.

وكان الدرس الثالث .. الذى عرفته منك عن قرب .. وهو التواضع دون تكلف وادعاء .. تواضع العلماء .. إنى ما زلت أذكر عندما اتصلت بكم فى الستينات. وأنا شاب فى مقتبل حياتى الوظيفية لأتفق معكم لتكتب مقالا فى السجل الثقافى .. ودعوتنى إلى بيتك .. فجئت تصحبنى الرهبة .. رهبة لقاء عالم كبير مثلك ..

فاستقبلتنى بلطف الأب .. وتواضع العلماء واستمعت إلى بروح سمحة فذهبت عنى الرهبة وسكن روعى ..

إنى ما زلت أذكر هذا الموقف فى كل مناسبة للشباب ليعرفوا التواضع الحقيقى .. تواضع العلماء الذين لهم قلوب يفقهون بها، فوسعت حب البشر ..

وكان الدرس الرابع .. دعوتك إلى القراءة الواعية الفاعلة المكونة للرأى حتى لا يكون الإنسان مجرد وعاء فقط .. وإنى لأذكر كلماتك التى قلتها فى حوارك فى مجلة اليمامة "كانت اللغة الإنجليزية طوع استخداماتى التى أريدها فكنت أقرأ من الصغر بصفة خاصة بعد أن تبدد صدأ الشباب (أى بعد المراهقة) بدأت فى القراءة التى لم تنقطع ما دامت توجد الفرصة للقراءة. فكنت أقرأ كل ما يكتب تقريبًا على أيدى كتابنا الكبار حينئذ مثل لطفى السيد وطه حسين والعقاد والدكتور هيكل وهكذا كما كنت أقرأ حينئذ أيضًا خير ما يصدر عن المطبعة الإنجليزية فى انجلترا لكبار الكتاب كان أكبرهم عندئذ دنتس بدسى وبرنارد شو .. إلى آخر هذه الروافد التى كونت لدى بالتدريج وجهة نظر بالطبع .. لأن الإنسان حين يقرأ قراءة فيها فاعلية بينه وبين المادة المقروءة لا يكتفى بأن يملأ الوعاء فقط وهو فى حالة شهية لأن هذا الوعاء حين يمتلئ يتحول صاحبه إلى وجه النظر الخاصة به والتى يستخدمها بعد ذلك فى تشكيل ما يحصله من معرفة".

والدروس كثيرة .. كثيرة وما ذكرته إلا بعضًا من فيضكم أيها العالم الجليل .. الذى يحتل مكانة كبيرة فى قلوب كل تلاميذه وقرائه ومريديه ..

إنك واحد من جيل كتب عليه أن يحمل مشعل التنوير بحكمة وجرأة .. ولولا فئة منكم عملت وما زالت تعمل بإخلاص .. وحملت روح التمرد الفكرى البناء ما علا صرح الفكر فى الوطن العربى.

فئة حولت قلقها الفكرى إلى عمل متواصل .. لتخلق من القديم جديدًا وتوقظ النوام وتزيح عنهم تراب الكسل والتواكل ليلحقوا بركب الحضارة حتى لا يسقطوا من ذاكرة التاريخ ..

إنك عندما انطلقت فى طريقك الحضارى لم تنطلق إلا بعد اطلاع واسع وفهم وتمحيص لما قرأت فتميزت بطرحك المتفرد ..

ستظل أيها المفكر الأديب الفيلسوف منارة تضئ الدرب لنا .. درب الحرية .. درب الكلمة العاقلة .. درب الإنسان/ الإنسان ..

دمت لنا فكرًا مشتعلاً دائمًا وأطال الله فى عمرك .. وبارك الله فى خطواتك.

إبراهيم سعفان

أسماء ووظائف المشاركين فى الكتاب التذكارى

الاسم	الوظيفة
- عاطف العراقى	أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- د. منيرة حلمى	أستاذ علم النفس - كلية البنات - جامعة عين شمس.
- فؤاد زكريا	أستاذ الفلسفة بجامعتى عين شمس والكويت (سابقا).
- منى أبو زيد	أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.
- نوران الجزيرى	مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس.
- نجاح محسن مدبولى	مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.
- أحمد محمود صبحى	أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
- زينب عفيفى شاكر	أستاذ الفلسفة وعميدة كلية الآداب - جامعة المنوفية.
- مرفت عزت بالى	أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.
- أحمد محمود الجزار	أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة ووكيل كلية الآداب - جامعة المنيا.
- محمد عبد الحميد أبو قحف	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق.
- علاء والى	مدرس الفلسفة بكلية الآداب بسوهاج - جامعة جنوب الوادى.
- عزمى زكريا	مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم.
- كمال دسوقى	أستاذ علم النفس بكلية الآداب - جامعة الزقازيق وعضو مجمع اللغة العربية.
- مجدى الجزيرى	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا.
- مجدى إبراهيم	مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس.
- مديحة رفعت	باحثة بدرجة الدكتوراة من كلية الآداب - جامعة المنيا.
- رمضان الصباغ	أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بسوهاج - جامعة جنوب الوادى.

- سيد ميهوب — أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة المنيا.
- نجوى عمر — مدرس الأدب بكلية الألسن - جامعة عين شمس.
- محمود فهمي زيدان — أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
- قدرية اسماعيل — أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس.
- محمد فتحي عبد الله — أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بطنطا - جامعة طنطا.
- سعيد مراد — أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق.
- دولت عبد الرحيم — أستاذ مساعد الفلسفة بكلية الآداب ببنها.
- أميرة عبد الغنى — مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة المنيا.
- زينب رضوان — أستاذ ورئيس قسم الفلسفة وعميدة كلية دار العلوم بالفيوم - جامعة القاهرة.
- رجاء أحمد على — مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- د. مختار عبد الصالحين — مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم.
- د. عصمت نصار — مدرس الفلسفة بكلية الآداب - ببني سويف - جامعة القاهرة.
- نبيل فرج — أديب مصرى معاصر - وزارة الثقافة - مصر.
- إبراهيم سعفان — أديب مصرى - مدير تحرير مجلة المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
- إبراهيم صقر — أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بالفيوم - جامعة القاهرة.

المحـور الأول

زكى نجيب محمود الإنسان

زكى نجيب محمود ..
الإنسان كما عرفته

د. عاطف العراقـى

أقول بلا أدنى مبالغة إننى لا أجد فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه أستاذًا من أساتذة الفلسفة أثّر فى تشكيل فكرى وعقلى ووجدانى بدرجة تقترب من الأثر الذى تركه فى عقلى أستاذ الجيل ورائد التنوير وعملاق الثقافة العربية فى عالمنا المعاصر زكى نجيب محمود. لقد كنت وما زلت أحاور نفسى قائلا: هب أننى لم ألتق بالرجل والإنسان زكى نجيب محمود، لقاء التلميذ بالأستاذ داخل قاعات الدرس بالجامعة وخارجها، فهل كنت سأصل بمفردى إلى الأفكار التى اعتقد بصوابها وأرددها كل يوم وفى كل مناسبة؟ وسرعان ما أجيب نفسى قائلا: لا، لقد وصلت أفكار معلمى زكى نجيب إلى أعمق أعماق نفسى وخلجات عقلى ووجدانى، وبحيث لا أتردد فى القول اليوم مؤكدًا على ما قلته منذ أكثر من عشر سنوات، بأننى اعتقد اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك بأن بصمات الدكتور زكى نجيب محمود على فكرى وعقلى، تعد بصمات واضحة وبارزة وبحيث لابد لى من القول بأن زكى نجيب هو معلمى ورائدى.

وأشهد أن الرجل قام بصياغة عقلى صياغة جديدة تمامًا. لقد عشت فى الريف سنوات طوال وكنت أعتقد بوجود الأشباح والعفاريت وخاصة بين المقابر، وكنت أخشى المرور بينها وخاصة أثناء الليل. وحين بدأ الدكتور زكى نجيب محاضراته أدركت أننى كنت فى وهم كبير وبدأت الدخول فى عالم جديد تمامًا، إنه العالم العلمى، العالم القائم على التجربة وعلى العقل، وليس العالم الذى كنت أعيش فيه، عالم الأشباح والأرواح والعفاريت.

كنت أحاور الرائد والمعلم داخل قاعات الدرس حتى تكشفت أمامى مجالات جديدة تمامًا لم أكن أعرف عنها شيئًا. ولم يكن الرجل يضيق بحوارى وقد تعلمت منه فن الحوار، الحوار الهادئ الذى يستند إلى العلم والمعرفة ولا يعتمد على الخطابة والبلاغة والإنشاء. لم تصدر عن الرجل المعلم والإنسان كلمة نابية واحدة، بل كان الحوار يستند إلى مجموعة من افتراض الفروض ثم التوصل إلى مجموعة من النتائج التى تعد بالغة الأهمية، والتى ظلت حتى اليوم محفورة فى عقلى ووجدانى.

نعم إننى تعلمت منه أنه لابد من وجود أرضية مشتركة كأساس للحوار، وإلا ستكون كمن يتكلم على موجة، غير الموجة التى يتحدث عليها الآخر. وإذا اختلفت الموجة فإن الحوار سوف لا يكون مثمرًا، بل سيكون كحوار الطرشان، والذين لا يسمع الواحد منهم ما يقوله الآخر.

ولم يكن وقت الدرس الجامعى كافيًا للحوار مع الرائد والمعلم زكى نجيب محمود، والاستزادة من علمه الذى وجدته بحرًا على بحر، فوجدت أنه من الضرورى أن أسعى إلى اللقاء بالرجل خارج قاعات الدرس وعلى وجه الخصوص فى منزله.

وقد سعدت بذلك سعادة بلا حدود، سعادة قصوى، وكنت أقول لنفسي: لقد تحقق أقصى ما أتمناه، أن ألتقى بالمنارة العلمية الشاهقة الارتفاع.

ولم تنقطع الصلة العلمية بينى وبين أستاذى رغم عملى فترة من الزمان خارج القاهرة. لقد كانت الصلة العلمية تتمثل فى صور عديدة من بينها قراءة كل ما يكتبه زكى نجيب من الكتب والمقالات وكنت أرى أنها خير ما يهدى الإنسان فى حياته، الإنسان فى كل زمان وكل مكان، إذ أنها صادرة عن عقل مبدع ومعبرة عن ذكاء بغير حدود.

وبعد عملى بالجامعة أصبح الطريق ممهدًا تمامًا لأن ألتقى بالرجل وأجد لديه الإجابة عن العديد من الأسئلة والقضايا المثارة والتى كنت أطرحها على نفسى وأجد نفسى عاجزًا عن الإجابة عليها بسبب الضباب الذى يحيط بأكثر الآراء والتى يحسبها الإنسان الإجابة المقنعة عما يدور فى ذهنه من تساؤلات، فى الوقت الذى قد تكون فيه بعيدة تمامًا عن الصواب، بعدًا من المسافة بين الجن والإنس، أو بين القطب الشمالى والقطب الجنوبى أو بين المشرق والمغرب.

لقد وضع الرجل الإنسان الدكتور زكى نجيب محمود يدى على الطريق أو المنهج الذى على أساسه أستطيع الوصول إلى بر الأمان. أستطيع التوصل بمقتضاه إلى الرأى الصائب وسط ضجيج الشهرة والطبل الأجوف.

كنت سعيدًا حين وجدت أنه من الضرورى والواجب علىَ أن أهدى إليه مؤلفًا من مؤلفاتى، وهو كتاب ثورة العقل فى الفلسفة العربية. ونظرًا لأن زكى نجيب محمود يمثل خير تمثيل دور الأستاذ وكما ينبغى أن يكون الأستاذ، فإنه كان فى قمة السعادة حين علم بأن هذا الكتاب، كتاب ثورة العقل، كان من أكثر الكتب انتشارًا بين القراء والمثقفين وبحيث تكررت طبعاته فى أوقات متقاربة، بل كان أكثر منى سعادة. ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن زكى نجيب محمود هو رائدى ومعلمى وأستاذى والذى أدين له بالفضل طوال حياتى وحتى يرث الله الأرض ومن عليها وإلى أبد الآبدين.

تعلمت من زكى نجيب محمود فى حوارى معه بمنزله ومن خلال قراءتى لأفكاره فى كتبه وما أعظمها وما أروعها، العديد من الدروس من بينها رعاية الأستاذ لتلميذه. إن عطاء زكى نجيب لى يعد عطاء بغير حدود. وقيامه بتشجيعى يقف الإنسان أمامه فى انبهار وإعجاب. فالصلة بينى وبين أستاذى لم تنقطع يومًا واحدًا وكم كان يطلب منه الكتابة فى بعض الموضوعات وترشيح من يراه مناسبًا للكتابة، فكان لا يتردد فى نصح من يطلبون منه ذلك، أن يبادروا بالاتصال بى للكتابة وأخذ الرأى حول هذا الموضوع أو ذاك من الموضوعات التى تتعلق بقضايانا الفكرية

والثقافية وما أكثرها. وكنت أقول لنفسي، وأذكر له أيضًا في لقائي به بمنزله، إن هذا يعد بالنسبة لي شرفًا لا أستحقه، فأين علمي من علمه، أين فكري من فكره. وكم كان يقول عني إنني أعد امتدادًا لفكره ومنهجه، كما كان يقول إن بعض ما أفعله يذكره بما كان يفعله في شبابه.

فهل نجد الآن في مصر أستاذاً يفعل مثل ما فعل زكي نجيب في مجال العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. نعم كان يقوم بتشجيعي وفتح الأبواب أمامي، ولكنه لم يكن يتردد في توجيه النقد إذا أدرك أنه يعد ضروريًا لتوجيهي وتعديل مساري. قدمت له في بداية عملي بالبحث الجامعي وكنت يومها طالبًا من طلابه، بحثًا عن الواحدية المحايدة عند سبينوزا ووليم جيمس وبرتراند رسل، فقرأ البحث كلمة كلمة وكتب على البحث قائلا: سياقك واضح يدل على فهمك للموضوع ولكن كان ينبغي أن تذكر المراجع عند كل صفحة. وكنت من جانبي سعيدًا غاية السعادة لإعجابه بالبحث من جهة، واهتمامه بتوجيه النقد إليّ من جهة أخرى.

وقد أدركت من خلاله أهمية القراءة، والقراءة الواعية المستمرة. ومن المؤسف له أننا نعيش الآن وسط أشباه كتّاب يكتبون أكثر مما يقرأون. لقد تعلمت منه أن الإنسان ينبغي أن يقرأ أكثر مما يكتب. وهذا درس من الدروس العظيمة ينبغي أن ينظر إليه أبناؤنا بعين الاعتبار . فمن يتأمل في الإنتاج الفكري الذي يصدر عن مطابعنا في الزمن الذي نعيش فيه، يدرك تمام الإدراك أن أكثره لا يستحق أن يقف عنده الإنسان، وحينما كان يطلب مني إبداء الرأي حول كتاب من الكتب كنت أتذكر باستمرار دروس زكي نجيب محمود والتي تتبلور حول أمانة الكلمة وخطورة الكلمة المطبوعة، وبعد قراءتي لأكثر ما يصدر عن مطابعنا العربية كنت أقول لنفسي: إلى الجحيم أيتها الكتب التافهة وبئس المصير.

وقد تعلمت من زكي نجيب محمود أهمية أن يكون الإنسان متسلحًا بالشجاعة الفكرية. أهمية أن يكون الإنسان مثقفًا، وأن التخصص في علم من العلوم لا يعني بالضرورة أن يكون صاحبه مثقفًا. فالمواطن الحقيقي هو من يضيف إلى تخصصه، اهتمامًا بالمعرفة الإنسانية الشاملة من آداب وفنون وقضايا ثقافية وجمالية. أدركت من خلاله ضرورة أن يكون لكل فرد منا موقفه، وأنه لابد أن يبادر بإعلان رأيه والدفاع عنه، دون السخرية من آراء الآخرين. نعم تعلمت منه ذلك، لأنني أدرك تمامًا أن رائدنا زكي نجيب قد خاض العديد من المعارك الفكرية والتي تعد على درجة كبيرة من الأهمية. لم تكن تلك المعارك من نوع المعارك التي تثار الآن، المعارك المفتعلة والتي تكشف عن درجة كبيرة من التخلف العقلي ونقص في الذكاء، بل إنها كانت معارك تحتل درجة كبيرة من الأهمية وستظل أهميتها باقية

أبد الدهر وبحيث نقول إننا لا نتصور تاريخًا فكريًا لمصر المعاصرة إلا إذا قمنا بتسجيل كل أقوال زكى نجيب حول تلك المعارك الفكرية، فما أعظمها وما أروعها.

لقد أدركت من خلال الدروس التى تعلمتها من زكى نجيب محمود، أهمية الاستفادة من الندوات الفكرية وعلى رأسها ندوة عباس محمود العقاد وخاصة أننى أعلم مقدار الحب الذى يكنه زكى نجيب للعقاد. لم أتخلف عن حضور ندوة عباس محمود العقاد وخاصة أننى أعلم مقدار الحب الذى يكنه زكى نجيب للعقاد. لم أتخلف عن حضور ندوة من ندوات العقاد إلا فى بعض الحالات القليلة. ومن المؤسف له أن أكثر من يتحدثون عن العقاد وندوته الفكرية الأسبوعية، كان من النادر أن ألقى واحدًا منهم. ألا يعد هذا دليلا على الكذب، ودليلا قويًا، الكذب الذى ساد أوساطنا الثقافية. ويشاء القدر أن أعمل بأسوان ثلاث سنوات ولم أتخلف خلالها عن حضور ندوة من ندوات العقاد والتى كانت تتم مرتين كل أسبوع طوال شهر يناير من كل عام. لقد أدركت أهمية حضور ندواته من خلال حديث زكى نجيب محمود عنها.

وما يقال عن ندوة العقاد، يقال عن غيرها من المؤسسات الفكرية الأكاديمية. فإن حديث الدكتور زكى نجيب عن الأب جورج قنواتى بكل احترام وتقدير، أدركت من خلاله الدور العظيم والرائد للأب قنواتى مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينكان بالقاهرة، وكنت حريصًا على الاستفادة من مكتبة الدير والتى تعد على رأس مكتبات الشرق الأوسط من حيث الدقة والنظام وشمول المعرفة. وقد قضيت بالدير خمس سنوات تلميذًا ومتعلمًا وراغبًا فى القراءة المستمرة (منذ عام ١٩٦٩ حتى عام ١٩٧٤).

لقد تكشفت لى عوالم جديدة - كما قلت - من خلال صلتى العلمية المستمرة بزكى نجيب محمود. لقد أدركت من خلاله أهمية العزلة والبعد عن المناصب الإدارية الزائفة. كان ينتهى من محاضراته بالجامعة وبعد دقائق قليلة يكون داخل منزله قارئًا متأملاً. لقد أثر هذا السلوك فى نفسى حتى الآن وخاصة بعد أن أصبح الناس غير الناس، وتلاشى وجود أخيار الناس أمام جحافل الأشرار.

وأكثر مواقفى من التراث قد تعلمتها من زكى نجيب محمود. وكنت بعد قراءتى لما يكتبه أتناقش معه وأدرك بعد المناقشة أن العيب إذن ليس فى التراث، ولكن العيب فى الفهم الخاطئ للتراث. وكنت أطبق على هذه الحالة قول الفيلسوف الألمانى شوبنهور حين جاءته الأنباء بأن كتابًا من كتبه لم يجد قبولاً لدى القراء، وبحيث تم بيعه ورقا تالفا لكى يستخدم فى حزم البضائع. لقد ذهب شوبنهور إلى القول بأن كتابًا مثل كتابه هذا يعد كمرآة، إذا نظر فيها حمار، فهل نتوقع أن يرى

فيها ملاكا، وهل إذا اصطدم رأس أجوف بكتاب، أيكون الأجوف هو الكتاب؟ كلا ثم كلا، إن من يكون الأجوف هو القارئ للكتاب.

ففى تراثنا مساحات مظلمة. فى تراثنا كم هائل من الخرافات تزيد عن عدد سكان الدول العربية، ولكن لا يصح أن ننكر وجود النور والتنوير داخل بعض كتب التراث، وهل يمكن أن نقلل من المساحات المضيئة عند إخوان الصفا وعند ابن رشد وعند أبى العلاء المعرى وابن الرومى والمتنبى. أليست أقوال هؤلاء أفضل ألف مرة من الكلمات المتقاطعة التى نجدها عند أناس من أشباه الكتاب والأدباء فى تاريخنا المعاصر، منهم من قضى نحبه ومنهم من لم يزل على قيد الحياة، وقد قاموا بتسويد آلاف الصفحات التى تكشف عن جهلهم الفاضح.

كنت أرجع إلى زكى نجيب محمود قبل إقدامى على القيام بأى عمل من الأعمال الفكرية، لأننى أعتقد أن زكى نجيب محمود يمثل النور والضياء، يمثل البوصلة الفكرية التى يجب أن يهتدى بها كل مشتغل بالفكر وقضاياه، بالثقافة ومشكلاتها. وحينما طُلب منى إستاذى الدكتور زكى نجيب إلقاء محاضرة عنه بقصر الثقافة بدمياط فى مناسبة مرور ثمانين عامًا على مولده، سعيت إلى منزله للاستفسار منه عن بعض الإشكالات التى قد تثار عن طريق أسئلة المستمعين ومن بينها علاقة الوضعية المنطقية بتجديد الفكر العربى، أكد لى على ما كنت أعتقده من أنه لا تعارض بينهما وهذا على الخلاف من أقوال أشباه الباحثين وقد حدث ما توقعته، فقد جاءت أكثر الأسئلة حول هذه الإشكالية سواء فى محاضرتى عنه عام ١٩٨٥م، أو فى عام ١٩٨٦ أثناء حفل تكريم هذا الرائد والأستاذ العظيم. بدمياط وكان حاضرًا حفل التكريم،ولم تشهد دمياط فى تاريخها القديم وتاريخها الحديث، حدثًا ثقافيًا، مثل الحفل الذى تم يوم تكريم هذا الرائد والأستاذ العظيم. وقد سعيت إلى منزله للتهنئة بجائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعد ذلك بأيام خاصة وأنه يعد أول مصرى يحصل على تلك الجائزة الكبرى. ولا زلت أذكر قوله بأن منحه هذه الجائزة يدل تمام الدلالة على أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

تعلمت من زكى نجيب محمود ضرورة أن يهتم المثقف بقراءة الكتب الأدبية وكم توجد خصائص مشتركة تجمع بين الفكر الفلسفى والفكر الأدبى. نجد هذا عند القدامى أمثال المتنبى وأبى العلاء المعرى، وابن الرومى وأبى حيان التوحيدى فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، وعند كل من يمثلون أدب التفسير وليس أدب التعبير، ونجده عند المحدثين من أمثال زكى نجيب محمود وول ديورانت صاحب قصة الحضارة، وطه حسين الرائد الأول للتنوير فى مصرنا المعاصرة وعالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه.

وكم كان الدكتور زكى نجيب حريصًا على أن يكشف لى الفرق بين الريادة الحقيقية، والريادة الزائفة الكاذبة. إن طه حسين لم يصبح طه حسين إلا لأنه فعل واجتهد وكافح حتى أصبح طه حسين، وما فعله طه حسين، نجده عند العقاد وغيرهما من الرواد الحقيقيين. أما الآن فقد أصبحت القدوة غير القدوة. الريادة غير الريادة. لقد أصبحت القدوة عند فتاة اليوم، راقصة من الراقصات. أصبحت القدوة عند شباب اليوم، لاعبًا من لاعبى كرة القدم وإنّ هذا يعد دليلا على أننا نهتم بأرجلنا قبل أن نهتم بعقولنا. أليس هذا من نكد الزمان وشقاء القدر.

ومن أعظم العبارات التى تتعلق بالمجال الذى نتحدث عنه الآن، العبارة التى ذكرها زكى نجيب فى آخر كتابه حصاد السنين. إنها عبارة يجب أن نقف عندها ونتأمل فى كل كلمة من كلماتها. يقول زكى نجيب محمود (ص٤٢٤ – ٤٢٥): إن عندنا وعند أمثالنا ممن ضحلت معلوماتهم الصحيحة، فقل وعيهم بنفس المقدار، تكثر عملقة الأقزام، إذ ليس على القزم الطموح برغم جهله وقصوره إلا أن يستخدم وسائل الإعلام لصالحه، فما أسرع ما يتحول فى خيال الجماهير وفى وهم الحاكمين إلى عملاق حتى يتحول إلى أن يكون عالمًا بغير علم، أديبًا بلا أدب، أى شئ بغير شئ. وتتصل بعملقة الأقزام عملية أخرى قد تستوجبها الظروف فيلجأ إليها القزم الطموح، وهى عملية يجوز تسميتها كما أسماها صاحبنا ذات يوم فيما كتب، "قرصنة فى بحر الثقافة". فالقراصنة يخطفون أموال ضحاياهم وبضائعهم لتصبح ملكًا لهم، وكذلك يفعل قراصنة الثقافة فى حياتنا.فليس المهم عند أحدهم أن يقوم هو بالعمل، بل المهم هو أن يضع عليه اسمه اغتصابًا.

أذكر أننى تحدثت مع معلمى زكى نجيب طويلا حول هذه العبارة وكم ذكرت له مجموعة من الأسماء المشهورة والذين يدخلون فى مجال القرصنة، ولا أجد داعيًا الآن لتحديد أسمائهم أو الإشارة إليهم. كنت أتحدث مع زكى نجيب عن الأساليب الملتوية والتى من خلالها يحاول أشباه المثقفين، التأكيد للجمهور بأنهم من المثقفين، وذلك على الرغم من عدم وجود صلة بينهم وبين الثقافة من قريب أو من بعيد، فالثقافة منهم براء. كنت أتحدث معه عن ضرورة وجود محاكم للغش الفكرى، وكأن بطوننا ومظهرنا الخارجى أهم لدينا نحن العرب، من عقولنا وفكرنا ووجداننا.

نعم لقد استفدت من زكى نجيب استفادة بغير حدود. استفدت منه مجموعة من الآراء حول قضية الأصالة والمعاصرة، واعتقد – تأكيدًا على ما قاله توفيق الحكيم – بأننا لا نجد فى تاريخنا الفكرى المعاصر من اهتم بهذه القضية قدر اهتمام زكى نجيب. لقد كان من المفروض أن نتبنى أفكار الرجل ونخلص كل الاخلاص فى

دراستها، لأنها على رأس قضايانا الفكرية وتعد من أهم مطالبنا الفكرية، ولكننا للأسف الشديد لم نفعل ذلك لأننا نعيش فى وادٍ غير ذى زرع، نعيش - كما قال توفيق الحكيم فى تحيته التى وجهها إلى زكى نجيب فى عيد ميلاده الثمانين - إننا نعيش فى مجتمع الصراصير التى تتقاتل مع بعضها البعض، وليس فى مجتمع النمل الذى تتعاون فيه كل نملة مع الأخرى تعلمت من زكى نجيب أن لا أكتب إلا ما أعتقده، لا أتحدث إلا عن إيمان من جانبى بما أراه صوابًا. فأين نحن الآن من دروس زكى نجيب، وقد تحول أكثرنا إلى تجنيد قلمه لترسيخ التخلف الفكرى جريًا وراء بعض دول البترول، وارتباط الدولار بالبترول، وما أدراك ما الدولار، وسحر الدولار. لقد أصبحت مساحة الفكر التقليدى الرجعى والذى يمثل اللامعقول، أضعاف أضعاف مساحة الفكر التقدمى المستنير. أصبحت الكتابة عن ابن تيمية وارتباط فكره بالاتجاه الرجعى تدر على أصحابها آلاف الدولارات، وهذا على العكس تمامًا من الكتابة عن أصحاب الفكر المستنير.

لم يتقلد زكى نجيب محمود طوال حياته منصبًا من المناصب. وأقول إنه كان على حق تمامًا، إذ نجد التعارض التام بين أمور المنصب والإدارة، وبين الاهتمام بالفكر وقضاياه. ولن نجد فى تاريخنا المعاصر مفكرًا من المفكرين استطاع أن يجمع بدقة وتفان وإخلاص بين المنصب، والجوانب الفكرية. لقد تعلمت ذلك من زكى نجيب محمود.

نعم لقد استمرت المناقشات بيننا سنوات طوال زادت عن ربع قرن من الزمان وأقول بأننى لا أتصور مثقفًا إلا وأن يقرأ كل ما كتب زكى نجيب. إنه هرم ثقافتنا العربية .. ومن المنطقى أن نجد العديد من الكتب والرسائل التى تهتم بفكره الثاقب وآرائه الناضجة، وبعضها تحت إشرافى فى أكثر من جامعة من الجامعات المصرية. من المنطقى أن تدور مناهج الفكر العربى الحديث حول زكى نجيب وآراء زكى نجيب، لأنه دخل تاريخنا الفكرى من أوسع الأبواب وأرحبها. لقد اعتز بمصر وأخلص لها إخلاصًا بغير حدود، وكم كان حريصًا على أن يكشف لى أننا إذا وجدنا مجلة عربية تصدر فى هذه البلد أو تلك، فإن مصريتها تتمثل فى كون أكثر كتابها من المصريين.

كان النقاش بيننا مستمرًا فى الصباح وفى المساء وكم اتفقنا فى أكثر الآراء، واختلفنا فى قلة قليلة منها. اتفقنا حول كل آرائه فى القضايا الكبرى كقضية الغزو الثقافى وأنها قضية زائفة، وقضية التقدم العلمى والأخلاق، وقضية موقفنا من الغرب، كل هذه القضايا اتفقت مع أستاذى فى كل رأى قاله حولها. واختلفنا حول بعض الجزئيات ومنها دور بعض الأعلام القدامى، فإذا كشف عن أهمية أبى حامد الغزالى

فى مجال من المجالات، فإننى أقول إن الغزالى يقف على قمة عصر الرجعية، لأنه حارب الفلسفة والفلاسفة. اختلفنا حول موضوع ترجمة الكتب الطبية والتدريس بالعربية وكان يرى بأنه من الضرورى ترجمة الكتب الطبية ويقدم الحجج الدقيقة على مشروعية هذا العمل وأهميته، وكنت أقول بأنه من الضرورى أن يتم تدريس الطب باللغات الأجنبية حتى لا نجد قصورًا فى معلومات الطلاب، إذ أن الطب لا يتقدم حاليًا إلا فى البلدان الأوروبية.

نعم كان يتحدث عن طلابه أكثر من الحديث عن فكره الخالد. وهل أنسى ما قاله عنى فى أكثر من برنامج من البرامج الإذاعية والتليفزيونية. هل أنسى ما كتبه عنى، وكل سطر من سطور خطاباته يعد درة من درر أدبنا الرفيع. هل أنسى استقباله الحافل لكتبى التى قمت بتأليفها، والتى قمت بالإشراف على بعضها. ويوم صدر الكتاب التذكارى عن مؤرخ الفلسفة "يوسف كرم" والذى ظلم حيًا وظلم ميتًا، احتفل بالكتاب احتفالا بغير حدود وذكر لى أنه يعد من أفضل الكتب التذكارية التى صدرت بمصر وعالمنا العربى. وهذا القول من جانبه يعد تشجيعًا لى بغير حدود، لأن هذا الكتاب قد صدر تحت إشرافى وبعد أن قام أستاذى زكى نجيب بتكليفى بهذا العمل فى فترة رئاسته للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة.

ومن مصادفات القدر أننى فى سنوات العلم الأولى كنت أقرأ لزكى نجيب محمود: وحين حصلت على الدرجة النهائية فى الفلسفة فى السنة التوجيهية بمدرسة دمياط الثانوية، كانت الجائزة المخصصة لذلك مجموعة من الكتب من بينها كتاب آثرت الحرية تأليف كرافتشنكو وترجمة زكى نجيب محمود، ثم يدور الزمن دورته وأجد الرجل الإنسان، أجد زكى نجيب محمود يدخل علينا قاعة من قاعات الدرس بآداب القاهرة ليلقى علينا أول محاضرة من محاضراته على طلاب هذه السنة.

وإذا كنت قد كتبت مئات الصفحات عن فكر وفلسفة الرائد العظيم زكى نجيب وعن كتبه، فقد وجدت اليوم واجبًا علىّ أن أكتب عن زكى نجيب الإنسان من خلال علاقتى به، علاقة التلميذ بالأستاذ والإبن بالأب الفكرى. وأقول دومًا بأننى أفخر أننى عشت فى عصر زكى نجيب محمود. إن هذا من نعم الزمان ومن أسعد الأشياء التى ستظل محفورة فى ذاكرتى طوال رحلة العمر.

من صميم حياته

د. منيرة أحمد حلمى

فى حوار ثقافى مع المفكر الراحل زكى نجيب محمود قبيل رحيله. سأله الزميل الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى عن المقالة الأدبية والفنية التى ارتبطت باسمه. فأجابه "إنك بهذا السؤال تلمس العصب من صميم حياتى وجهودى الأدبية .. لقد حاولت كتابة المقالة الأدبية من السن الباكرة .. ومن ثم يمكنك أن تقول على لسانى: من أراد أن يلمس العصب من حياتى الفكرية والوجدانية فليبحث عنه فى مقالاتى الأدبية قبل كل شئ".[1]

لقد كتب زكى نجيب محمود عن أدب المقالة كثيرًا منذ نشر أول كتاب مقالات له وهو كتاب "جنة العبيط" ففى مقدمة هذا الكتاب أبرز شروط المقالة الأدبية وأوصافها. ومن أهم هذه الأوصاف، مما يعنينا هنا، أنها قريبة جدًا من القصيدة الغنائية؛ لأن كلتيهما تغوص بالقارئ إلى أعمق أعماق نفس الكاتب أو الشاعر. وتتغلغل فى ثنايا روحه حتى تعثر على ضميره المكنون ...[2] و ظل يؤكد تميز هذا النوع من الأدب فى كثير من كتاباته وأحاديثه حتى سجله بقوة فى المطبوعة الزرقاء من آخر كتبه "حصاد السنين". ففى هذه المطبوعة التى رسم فيها خريطة للمعارف المتنوعة وما يميز كلا منها، والتفصيلات الداخلة فيها، خص المقالة الأدبية وما تتميز به لكى تكون أدبا بجانب كبير من اهتمامه، وأكد على أهم ما يميزها وهو أن تترك القارئ بانطباع فيه خصائص التمييز والتفريد، وأن تنصب فى شكل يدبره لها كاتبها. ويعنى بالشكل هنا خطة الترابط التى تربط الأجزاء بعضها ببعض، ثم، وهذا هو ما يهمنا فيما نحن بصدده، أن تجيىء حاملة فى سطورها شخصية كاتبها[3].

هكذا تكلم زكى نجيب محمود عن المقالة الأدبية. لكن ما ذكره فى حديثه مع الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى كان المرة الأولى التى تحدث فيها عن موقع هذه المقالة من حياته وعن وقعها فى نفسه، حيث جعلها العصب من صميم حياته، وأتساءل إزاء ذلك: هل تتساوى مقالاته الأدبية فى بعدها عن العصب من صميم حياته كما ذكر فى حديثه؟ إن منها ما يبعد حتى ليلامس عصب مجتمعه أو حتى عصب المجتمع العالمى. وقليل منها ما يقرب حتى يلامس أعمق أعماق نفسه الفردية الخاصة. هذا النوع الأخير سأحاول أن ألقى الضوء على جانب منه فى هذه الدراسة، وهو جانب لا يصور أعماق نفسه فحسب. وإنما يصور وعيه بهذه النفس وموقفه منها، رافضا أو متقبلا، ناقما أو راضيًا، فى كل مرحلة من مراحل عمره المختلفة.

اخترت سبع مقالات كتبها فى ذكرى ميلاده. لم يعلن فى معظمها عن مناسباتها. لكننى أستطيع أن أميزها، فهى تلامس عصب حياته الفكرية والوجدانية، وهى غنية بعناصر الشكل الفنى الذى تميزت به مقالاته الفنية. ففيها الأحلام وفيها الحوار الداخلى بين فكرتين أو وجدانين يعتملان فى نفسه، وفيها التصوير الدرامى، ذلك التصوير الذى بلغ ذروته عنده فى كتابه "قصة نفس". وأعرض فيما يلى خلاصة لكل مقالة حسب ترتيب كتابتها مع تحليل مضمونها وما يدل عليه هذا المضمون.

أولى هذه المقالات مقالة "يوم الميلاد". يعجب فيها لمن يحتفل لنفسه بمثل هذا اليوم من حياته، فيقول "لست أرى فى حياتى الخالية الخاوية" ما يستحق أن أحتفل له إذا ما انقضى من الحياة عام، بل إنى ما فكرت فيما بينى وبين الأيام من أخذ وعطاء إلا رأيتنى قد نلت من الأيام صفقة المغبون"[4].

يعبر فى هذه المقالة عن شعوره بظلم الأيام التى لم تعطه ما يستحق، وقد عبر عن هذا الشعور فى مقالات أخرى له كتبها فى نفس المرحلة من حياته فى أواخر الأربعينات.

المقالة الثانية فى ترتيب هذه المقالات مقالة "شبكة الصياد". يرى فيها أن شبكته لا تصيد إلا القليل والصغير، ويقول "لكنى فيما مضى كنت ألقى التبعة" على الحظ الأنكد كأنما هذا الحظ رجل من لحم ودم يضطرب معنا فى سبل الحياة، فيعين هذا ويعرقل الطريق لذاك. فلما كبرت وازددت خبرة ودقة أدركت أن تبعة الصيد الهزيل واقعة لا محالة على الصياد. فالشبكة من نسج يديه وموضع الصيد من اختياره. إن هذا الحظ المسكين الذى نلطخه بأوحالنا ونفرغ على رأسه قمامتنا مظلوم مغبون، إنه برئ إلا بمقدار ضئيل جدا مما يصيبنا. ليتنى أعرف أين يسكن هذا الذى ظلمه الناس وقسوا عليه لأبعث إليه بقطعة من الحلوى اليوم - يوم ميلادى - تكفيرًا عما ألقيته فى فمه من حنظل مر فى سالف الأعوام[5].

فى هذه المقالة يتراجع عن لوم االظروف الخارجية ممثلة فى الأيام كما فى المقالة الأولى. أو فى الحظ ويبدأ فى محاسبة نفسه. فقد أخطأ فى اختيار موضع صيده. ولم يتراجع عن هذا الموضع. يقول "أمر عجب أن يدرك الإنسان مدى إخفاقه فى موضعه، ثم يستحيل عليه أن يتحول عنه إلى غيره".

بعد عشرين سنة تقريبًا، أفرغ أثناءها مكنون نفسه فى كتاب "قصة نفس" كما انشغل فيها بهموم مجتمعه يحاول تقصى أسبابها والإسهام فى محوها سواء فى مجلة الفكر المعاصر أو فى كتب تجديد الفكر العربى. والمعقول واللامعقول فى تراثنا

الفكرى، وهموم المثقفين، عاد وطلع علينا بمقالة أخرى من مقالات يوم ميلاده. هى مقالة "نوع من الغربة"[٦] يعرض فيها حديثا بينه وبين نفسه فى صورة درامية تمثل حوارا بين شخصين. يعجب أحدهما لطبيعة الإنسان الذى تتقدم به السنون حتى ليجاوز السبعين، مما يؤكد أن الأنفاس الباقية معدودة، وأن سيره هابط على الجانب الآخر من جبل الحياة قد أوشك به على القاع. ومع ذلك يدب ويسعى وكأنه لم يزل على السفح الصاعد.

لقد بدأت فى هذه المقالة تشاركه فى نفسه البائسة نفس تقاوم شعور الانتهاء والهبوط، لكنه مع ذلك ما زال يشعر بالغربة بين الآخرين الصاعدين وإن كان يشاركهم العمل والنشاط.

وتستمر المواجهة مع النفس، بل ينتقل من المواجهة إلى المحاكمة فى المقالة الرابعة وهى مقالة "مثقف يحاكم نفسه".[٧] يقدمها فى صورة حلم، ويسند الحديث إلى صديق قديم رحل عن الحياة منذ بضع سنوات، يسأله فى الحلم عن أوراق تركها عنده وديعة ليتولى نشرها فى الناس. فى هذ الأوراق يحاكم الصديق نفسه فى شكل حوار مع النفس التى تسأله ماذا فعل فى دنياه بعد عمره الطويل .. وكيف سيتركها كما وجدها. وترد عليه النفس قائلة وماذا كنت أفعل وبضاعتى كلمات.. ويستمر الحوار فيه محاسبة لعدم التزامه بما كان يعاهدها عليه. ويرد مدافعًا وماذا كنت أفعل "وظروف التربة التى بذرنا فيها بذورنا وبذور سوانا من أصحاب البيان والعلم إنما تسقط على صوان أخرس وأصم، نعم إنه صوان صلب عنيد، ولكنه بسبب تلك الصلابة فيه، وهذا العناد لا ينبت الشجر الأخضر.

فى هذه المقالة يرى أن اللوم لا يقع عليه وحده، وإنما يقع على التربة التى بذر فيها أفكاره والظروف المحيطة التى تلقت هذه الأفكار. إنه نوع من التهوين على النفس ورد اعتبارها والاقتراب من الاعتراف بجهدها وبمكانتها. وهذا ما نجده فى المقالة الخامسة بعنوان "سبع سنابل"[٨] إذ يقدم فيها صورة درامية أخرى لحوار بينه وبين نفسه. ونفسه هنا تتجسد فى صديق بلغ الثمانين يتشابه معه فى الخلق وفى وجهة النظر، ويشاركه فى الفكر وما يلزم عنه. أراد أن يقيم له لقاء بسيطًا هادئًا بهذه المناسبة، وإن كان يوقن أنه يعزف عن كل هذا البهرج الذى يفرح له معظم الناس. فلما فاجأه بالزيارة، قال له: أتعرف يا صديقى ماذا ورد إلى ذهنى الآن وأنا أستحضر بلمحة سريعة صحبتنا الطويلة فى دفء هذه الجيرة المباركة التى جمعتنى بك. فتعلمت منها ما تعلمت .. إنه قوله تعالى فى كتابه الكريم "كمثل حبة أنبتت سبع

سنابل فى كل سنبلة مائة حبة". فلقد بارك الله لك فى حياتك حتى لقد غزر حصادها وأفاد بها الألوف من العارفين بفضلك. إنى لأذكر تلك اللحظات البعيدة حين كنت يائسا من أن تنمو شجرة حياتك حتى تثمر، وأذكر كيف كنت أعجب لهذا القول منك لأنك كنت تبدى اليأس فى اللحظة نفسها التى تدأب على العمل فيها دأبا لم يعرف السأم والملل والتعب .. لا تبالِ موجة اليأس فى جوفك. وها هو عملك كما ترى بعينيك ويرى ألوف الناس معك، قد باركه الله ورعاه حتى عاد بالخير الكثير "كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة".

فى هذه المقالة يصل مفكرنا إلى درجة لا بأس بها من الرضى عن النفس وتقبلها، لم ينشأ هذا الشعور عنده من تلقاء نفسه، وإنما نبهه إليه صديقه، فبدأ يتأمل إنتاجه وكم غزر هذا الإنتاج ووصل إلى الألوف من القارئين، وكم أثمرت شجرة حياته بوفرة لم يكن يتوقعها. لكن هذا الرضى لم يكتمل، فقد راح يفكر فى نوع هذه الثمار، وجاء صدى هذا التفكير فى المقالة السادسة بعنوان "صانع الحروف"[٩].

فى هذه المقالة يحاسب نفسه كما اعتاد أن يحاسبها فى ذكرى مولده. ويصرح فيها بمناسبة هذه الذكرى. فيتحدث عن يوم لا يريد له الظهور، فهو يوم دون سائر الأيام ذو لون وطعم ورائحة، ففيه بدأت القصة فصولها .. إنه يوم يشبه أن يكون صورة مصغرة ليوم الحساب يوم يصر فيه على أن يقيم لنفسه الموازين، لا عن عام واحد مضى، بل عن شريط أعوامه منذ كانت له أعوام. وقد سأل نفسه فى هذا اليوم ماذا صنعت لتغير من حياة الناس؟ وجاء الجواب بأنه رجل صناعته الحروف، معلمًا وكاتبًا، يجمعها ويفرقها ثم يجمعها من جديد لعلها تحمل إلى الناس نصيبها من رسالة التغيير والتجديد، فإن لم تكن فعلت اليوم. فربما تحقق لها ذلك غدًا أو بعد غد.

هنا نلمح بارقة أمل يختتم بها هذه المقالة رغم بدايتها اليائسة. وهذا هو الأمل الذى سجلته المقالة السابعة والأخيرة، والذى تركه وراءه بعد رحيله ليخطف أبصار القارئين العارفين بين الحين والحين فيبهرهم ويسدد خطاهم، ويوضح لنا كيف ترك الحياة بنفس راضية مرضية. إنها مقالة "رواية وراويها"[١٠].

فى هذه المقالة، وفى حوار درامى مع النفس، كان هو الحوار الأخير قبل أن يغادر عالمنا، أخذ يذكر صاحبه بيوم اكتشفا فيه اختلافهما فى رؤية الأشياء وتأويلها. فما يراه أحدهما وردا يراه الآخر نارا حارقة. فى هذا الحوار أخذ يصور لصاحبه الدنيا بأنها أحرف الهجاء كل يصيغ منها الرواية التى يشاء. ولقد صنع صاحبه من أحرفه رواية يائسة حزينة. وصنع هو من أحرفه رواية راجية مستبشرة. نلاحظ هنا

أن الصاحب أصبح هو اليائس الحزين وليس هو. وقد كان هذا الصاحب متفائلا يشيع الأمل والتفاؤل فى نفسه، كما رأينا فى المقالة السابقة حين أخذ يذكره بغزارة إنتاجه. بينما أصبح هو فى هذه المقالة صانع رواية راجية مطمئنة مستبشرة.

أخذ بعد ذلك يذكر صاحبه بما رواه له ذات يوم عن الموسيقار "بتهوفن" وهو على فراش مرضه، وقد جلس بجواره بعض أصدقائه فالتفت إليهم وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة وقال: هيا الآن يا أحبائى أنزلوا الستار فقد انتهت الملهاة .. قالها ثم أسلم الروح. كما ذكر صاحبه بما دار بينهما من حديث بعد ذلك حول حياة الإنسان وهل هى ملهاة أم مأساة. ووضح له بعد ذلك أنه يعتقد أنه لا فرق فى وصف الحياة بين المأساة والملهاة، فكلتاهما تصوير للإنسان، الأولى تصوره فى متناقضاته والثانية تصوره وهو يسير نحو التهلكة ظانا منه أنه يصعد إلى المجد. أما تفسيره لما قصده "بتهوفن" بوصفه للحياة على أنها ملهاة. فهو أنه أدرك ما تحمله من تناقض بين عظمة موسيقاه وبين أن تنتهى بصاحبها إلى موت. فهذا التناقض يشبه التناقض الذى تبنى عليه الملهاة. لكن رأيه فى ذلك هو أن هذا الموسيقار العظيم لم يفرق بين موتين، أن يموت هو وأن تموت موسيقاه. "فالعمل العظيم باق مع الناس، أما صاحبه فهو فان بجسده حتما محتوما ولا تناقض فى ذلك؛ لأن العمل العظيم ليس ملكا لصاحبه بقدر ما هو ملك للناس أجمعين"[11].

وهكذا بدأ زكى نجيب محمود مواجهته لنفسه يلوم الأيام التى لم تعطه إلا صفقة المغبون، ثم لوم الحظ الأنكد، وبعد ذلك لوم النفس التى لا تتحول عن موضعها مهما أدركت مدى إخفاقها فيه. وقد تحول بعد ذلك إلى الشعور بالغربة وهو يدب ويسعى وكأنه لم يزل على السفح الصاعد من الحياة وإن تقدم به العمر. ثم يحاكم نفسه ويحاكم مجتمعه المتلقى لأفكار أصحاب البيان والعلم وينتقل بعد ذلك إلى التهوين على النفس والاعتراف بما حققته. ويغبطها على سبع سنابلها، لكنه يبقى غير قانع بما أنتجته هذه السنابل، فهو مجموعة حروف لم تحقق رسالة التغيير والتجديد التى يريدها، وإن كانت قد تحققها فى المستقبل. وأخيرًا تطمئن نفسه ويرضى عنها فى حاضرها وبعد أن تفارق الحياة. فنجده يعارض "بتهوفن" فى وصفه لحياته بأنها ملهاة وأنها تحمل ما تحمله الملهاة من تناقض فلن تموت موسيقاه العظيمة لأن العمل العظيم باق مع الناس، ولأن العمل العظيم ليس ملكا لصاحبه بقدر ما هو ملك للناس أجمعين.

حقًا إن العمل العظيم باق مع الناس. وسوف تبقى مقالات زكى نجيب محمود موقظة للأذهان، حافزة للوجدان ما دام هناك من يقرأ ومن يفهم ثم من يقدر بعيدًا عن الأهواء.

المـــراجـــع

١- زكى نجيب محمود: الكتاب التذكارى. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة ١٩٩٩. ص٦٣٠ - ٦٣٢.

٢- زكى نجيب محمود: جنة العبيط. دار الشروق، الطبعة الثانية. ١٩٨٢. ص١٤.

٣- زكى نجيب محمود: حصاد السنين. دار الشروق. القاهرة. الطبعة الأولى. ص٢٣٣، ٢٣٤.

٤- زكى نجيب محمود: شروق من الغرب. دار الشروق. الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٨٢. ص٩.

٥- زكى نجيب محمود: شروق من الغرب. دار الشروق. الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٨٢. ص٣٠ - ٣٢.

٦- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة. دار الشروق. الطبعة الخامسة. القاهرة. ١٩٩٣ ص٢٠٧.

٧- زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق. دار الشروق-الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٩٣. ص١٩٨.

٨- زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث. دار الشروق. الطبعة الثالثة. القاهرة ١٩٨٩. ص٢٤٧.

٩- زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية. دار الشروق. الطبعة الأولى. القاهرة ١٩٨٧. ص٣٣٢.

١٠- زكى نجيب محمود: بذور وجذور. دار الشروق. الطبعة الأولى القاهرة ١٩٩٠ ص٢٦٣.

١١- زكى نجيب محمود: بذور وجذور. دار الشروق. الطبعة الأولى. القاهرة ١٩٩٠ ص٢٦٦.

المحـور الثانى

السياسـة والمعـارك الفكريـة



زكي نجيب محمود

معارك مفكر مسالم[1]

أ. د. فؤاد زكريا

---

(1) نشرت بمجلة المنتدى بالإمارات.

طوال تاريخ الفكر البشرى، كان أشد المفكرين نزوعا إلى السكينة و الهدوء هم أكثرهم إثارة للمعارك. فقد كان سقراط إنسانا مسالما، ولم يكن له من هدف سوى تعليم الشباب و تنويره بالحوار الهادىء غير أنه أثار ضده عاصفة هوجاء، وانتهى به الأمر إلى مواجهة حادة ثم موت عنيف. و كان ديكارت و اسبينوزا فيلسوفين عقلانيين يسعيان إلى استخلاص النتائج الفلسفية المترتبة على التقدم العلمى المتلاحق فى مطلع العصر الحديث، و كان كل منها يتوخى الحذر فيما يقول ويكتب ، و يناقش محاوريه و معارضيه بالحسنى و يخشى المعارك و يتجنبها، و ينتقل من مكان إلى آخر حتى يتسنى له أداء رسالته الفكرية دون أن يعكر صفو حياته صاحب سلطان فكرى أو سياسى متخلف. و مع ذلك فقد ثارت الدنيا فى وجه كل منها ، وأحاطت بهما المتاعب من كل جانب ، و تعرضت سلامتهما الشخصية فى بعض الأحيان للخطر.وقل مثل ذلك عن كيركجور دونيتشة ورسل وسارتر وغيرهم من الفلاسفة الذين لم يكن لهم من هدف سوى إنارة الطريق أمام العقل البشرى ، ومع ذلك لم يدعهم خصومهم يمارسون مهمتهم الجليلة فى هدوء، بل دفعوهم إلى خوض معارك كان بعضها عنيفا، وكانت كلها تتعارض مع رؤيتهم الخاصة لرسالتهم فى الحياة . وأحسب أن أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود هو واحد من أولئك المفكرين الذين لا يريدون من الدنيا سوى أن تدعهم يؤدون رسالتهم النبيلة فى سلام ، ولم يكن يخطر بباله، وهو يطرح أفكاره التنويرية على الناس ، أن يخوض معارك حادة ضد أحد ومع ذلك فقد كان يعترض طريقه على الدوام أناس يأبون أن يستوعبوا جوهر تعاليمه و يجدون متعة كبرى فى جره إلى خلافات جانبية حامية ، لا تثار ضد أفكاره المباشرة بقدر ما تثار ضد الصورة التى يكونونها هم أنفسهم عن تلك الأفكار . وهذه ظاهرة أضحت فى وقتنا الراهن مستشرية فى أوساطنا الثقافية. فحين يقرأ الناس بحثا أو يتابعون محاضرة لمفكر يسير فى طريق مخالف لطريقهم ، تراهم لا يستمعون إليه، وإنما يستمعون إلى أنفسهم ، وإذا أجروا بعد ذلك حوارا، فإنهم لا يحاورون ذلك المفكر فيما كتب أو قال ، و إنما يحاورون أفكارا حرفت بحيث تلائم القالب الجامد الذى صبوه فيه منذ البدء . وعبثا يحاول ذلك المفكر أن يأتى إليهم بما هو جديد أو مختلف، فالقالب الجاهز هو كل ما يعرفونه عنه، و هو كل ما يحاسبونه عليه، وهو الطرف الذى يدخلون معه فى خصومة بل هو الذى يهىء لهم أنهم أحرزوا انتصارات و همية على خصم من صنع خيالهم ولا صلة له بالفكر الماثل أمامهم . ولقد كان الفكر الذى تبناه أستاذنا زكى نجيب محمود هادما و بناء فى آن

معا ، شأنه فى ذلك شأن كل فكر يستهدف تغيير أوضاع البشر العقلية أو المادية أو كليهما معا . ومنذ اللحظة الأولى فرضت عليه المعارك فرضا ،فقد بشر بالوضعية المنطقية فى محاضراته الجامعية وفى مجموعة من الكتب الفلسفية الهامة فاعترض عليه الكثيرون من أنصار النظرة التقليدية إلى الفكر الفلسفى . غير أن أقوى الاعتراضات، وأعلاها صوتا، وأطولها مدى جاء من جانب أولئك الذين سحبوا فكره الوضعى المنطقى إلى ساحة السياسة والأيديولوجيا . و الحق أن الوضعية المنطقية كانت فى بلادها الأصلية ، ولا سيما فى إنجلترا ، تتعرض لهجوم عنيف من جانب اليسار الماركسى بوصفها فلسفة تقود إذا ما طبقت على المجتمع ، إلى نظرة تفتيتية أو تجزيئية أو "ذرية "_ حسب التعبير المستخدم فى الكثير من أدبياتها - مما يحجب الصورة الكلية للقوى المتفاعلة فى هذا المجتمع ، ويغرق المرء فى خضم تفاصيل جزئية تغيم معها رؤيته للتيارات الرئيسة المتحكمة فى مساره . و أغلب ظنى أن المعترضين على هذه المدرسة الفكرية قد تصوروا أن نظرتهم الشمولية إلى مذهبهم الفلسفى الخاص لابد أن تنسحب على أى مذهب آخر ، وأن النظرية الفلسفية التى تركز جهودها فى ميدان اللغة و المنطق و فلسفة العلم ينبغى أن يتسع نطاقها لتصبح مذهبا شاملا له تطبيقاته فى ميادين السياسة و التاريخ والتطور الاجتماعى والأرجح عندى أن مثل هذا التخريج لم يكن فى ذهن أستاذنا على الإطلاق ،وأن ما كان أثيرًا لديه فى الوضعية المنطقية ،وما يزال هو منهجها الفكرى الذى يتيح لها استبعاد الغموض فى لغة التعبير و التخلص من مشكلات كثيرة لا تثار أصلا إلا لأن الناس يستخدمون ألفاظهم و تعبيراتهم استخداما فضفاضا لا يصمد أمام أى تحليل دقيق . وقد تبدو هذه وظيفة "سلبية " لذلك المنهج الفكرى الذى التزمه أستاذنا ولكن تاريخ الفكر البشرى كثيرا ما أفاد من استبعاد الأخطار المتأصلة أكثر مما أفاد من طرح أفكار جديدة . وفى بلاد العالم الثالث حيث تعشش الخرافات وتبدد الأذهان طاقاتها فى مشكلات وهمية ، تغدو لوظيفة الاستبعاد هذه أهمية حيوية ، بل يبدو أن تحرير أذهاننا من الأوهام ينبغى أن تكون له عند المفكر أولوية تسبق طرح أفكاره الجديدة على عقولنا ومن هنا تتجلى فداحة الخطأ الذى وقع فيه المعترضون على زكى نجيب محمود : فقد أضفوا على المذهب الفلسفى الذى اعتنقه دلالة ثابتة وفسروه فى بلادنا على نفس النحو الذى يفسره به نقاد فى الغرب ، مع أنهم لو أمعنوا الفكر لأدركوا أن المذهب الفكرى الواحد قادر على أن يحقق أهدافا مختلفة فى المجتمعات المختلفة ، وأن مجتمعا معينا قد يكون فى أمس

الحاجة إلى جوانب منه دون غيرها ، وأن هذه الجوانب يمكن أن تؤدى فيه وظيفة قد لا تتضح أهميتها وحيويتها بالقدر نفسه فى المجتمعات التى نشأ فيها.

وإذا كان اليسار هو الذى فرض هذه المعركة على مفكرنا الكبير ، فإن اليمين يعود فيفرض عليه معركة أخرى ناجمة عن سوء الفهم أو سوء القصد أكثر مما هى ناجمة عن خلاف حقيقى . فما أسهل أن توجه تهمة الاستخفاف بالدين، فى مجتمعنا المعاصر ، إلى كل من يطالب بالحد الأدنى من الاستنارة و العقلانية ، وكأن هذا العقل الذى يدعو التنويريون إلى إعماله فى تدبر أمور الإنسان و العالم قوة شيطانية ينبغى الاستعاذة منها أو حصرها فى أضيق الحدود حفاظا على الإيمان من عدوانها.

و الحق أن زكى نجيب محمود واحد من أولئك المفكرين الذين حافظوا للإيمان على مكانته فى الوقت الذى تركوا فيه للعقل المكانة العليا فى ميادين العلم و المعرفة وفى كتاباته ، ولا سيما الأخيرة منها ، شواهد قاطعة على إيمان أصيل ، قد يصفه البعض بأنه "إيمان الفلاسفة " وقد لا يقر البعض الآخر ما ينطوى عليه هذا الجمع التوفيقى بين العقل والإيمان من تجزئة لمسار الروح الواحدة إلى طريقين أو نهجين لا مفر من أن يتصادما فى بعض الميادين على الأقل ولكن الأمر الذى لاشك فيه هو أن أستاذنا قد وجد نوعا من السلام الداخلى العميق فى الدفاع المتحمس عن قضية العقل حيثما يتعلق الأمر بشئون هذه الحياة، وفى اعتناق الموقف الإيمانى حيثما تعلق الأمر بالمشكلات الفكرية التى تتجاوز نطاق الطبيعة والإنسان. وما دام المفكر قد اقتنع بأن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله،فليس من حق أحد أن يرميه بتلك التهم الرخيصة التى أصبح نصيب الجاهلين فى استخدامها أكبر مما يقاس من نصيب العارفين.

أعود فأقول إنّ أزهد المفكرين فى خوض المعارك هم أكثرهم تعرضا للهجوم من أشد الأطراف تباينا. وإذا كانت الطبيعة البشرية تحتم على المفكر ذاته أن يستاءمن هذا الهجوم، وخاصة إذا ما بدا له مبنيا على سوء فهم أو سوء قصد، فإن الحياة الثقافية ذاتها تكسب من أمثال هذه المعارك ثراء وازدهارا . وإذا كان أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود قد استفز الكثيرين وأثارهم بمنطقه الهادىء المتماسك، وبمواقفه المتسقة الصلبة ، فلا شك عندى فى أن ما ظل يدافع عنه على مدى نصف قرن سيصبح يوما ما، إ نّ لم يكن قد أصبح بالفعل قيمة فكرية راسخة تعتز بها الأمة العربية كلها فى سعيها إلى فهم نفسها ومعرفة أبعاد العصر الذى تعيش فيه.

المثقــف الثــــورى

د. مــنى أحمــد أبو زيـد



المثقف الثورى هو عنوان إحدى مقالات الدكتور/ زكى نجيب محمود، وهى فى ذات الوقت عبارة موجزة لحياته ونشاطه، فقد كان بفكره وحياته صورة مجسدة لهذا المثقف الثورى، وربما كان الاهتمام بالثقافة هو الشاغل الأول والهام الذى استمر معه طوال حياته يكتب فيها ويتناولها بالنقد والتحليل وإذا كنا فى هذه المقالة نرصد تصوره للمثقف ودوره إلا أننا فى ذات الوقت نرصد جانبًا من أهم جوانب حياته ونشاطه الفكرى، ألا وهو اهتمامه بالثقافة.

أولا : مفهوم الثقافة:

على نفس منوال الدكتور/ زكى فى العرض والبحث نبدأ بتوضيح مفاهيم الأفكار التى سنعتمدها فى بحثنا، إذ أن أس المشكلات - فيما يرى الدكتور/ زكى - يأتى من المفاهيم الغامضة والمعانى الملتبسة، وكانت وظيفته الأساسية هى توضيح تلك المعانى، وهو ما عبر عنه بلسانه عندما سئل عن الدور الذى يقوم به فى الحياة الفكرية فقال: "إنه محاولة لتوضيح الأفكار المحورية التى تدور حولها ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين "[1].

ويشير الدكتور/ زكى إلى مدى غموض مصطلح الثقافة، إذ أنه من المصطلحات التى تعددت معانيه وكثرت، فيقول "لست أظن أن ثمة ألفاظًا كثيرة مما تجرى به الأقلام تنافس لفظة .. (ثقافة) فى كثرة جريانها، ومع ذلك فلست أظن أن واحدة من تلك الألفاظ تصاب بغموض معناها بمثل ما تصاب لفظة .. ثقافة"[2].

ويرجع سبب هذا الغموض إلى أنه مصطلح لا يطلق على مسمى محدد معلوم، وإنما يطلق على عدد ضخم من العوامل المتجاورة والمتفاعلة، بحيث توجد صعوبة فى اختصارها فى كلمة موجزة، ويصف الثقافة بأنها "كالمدينة الواسعة المتعددة الوجوه، المتباينة النشاط، لك أن تطلق الاسم - الثقافة - على أى جانب منها أو مجموعة جوانب دون أن يكون فى مستطاعك أن تحصر جميع أجزائها حصرا شاملا"[3].

ويرصد الدكتور/ زكى نشأة هذا المصطلح تاريخيا، ويرى أنه كما يتعدد مفهوم الثقافة، فهو أيضًا مفهوم متغير بتغير العصور التى نشأ فيها، فإن اليونان الأقدمين لم تكن لديهم كلمة خاصة تعنى "ثقافة"، لأنه لم تكن هناك المجموعة الفكرية القائمة بذاتها، والتى تستحق أن تستقل وحدها بلفظة تسميها، فكانت الثقافة حينئذ كاللغة تدور بين الناس فى معاملاتهم اليومية دون أن يشعروا بوجود خاص لها. ثم ظهر هذا المصطلح لأول مرة عند الرومان عندما أخذوا حضارة اليونان وثقافتهم،

وكانت الثقافة حينئذ كالسلعة يستوردها القوم ويصدرونها، وتمثلت ثقافة الرومان في هذا العصر في فن العمارة والآداب والقانون، حملوها صفاتهم، وطبقوها على البلاد التي استعمروها.

ثم تغير هذا المفهوم – الثقافة – مرة أخرى مع العصور الوسطى التي يطلق عليها عصر الإيمان، وصارت طريقة للحياة ووجهة نظر، وأساسا للعمل والسلوك تظهر في كافة مظاهر الحياة، وتغير المفهوم بعد ذلك مع عصر النهضة، ثم مرة جديدة مع الثورة الصناعية(٤).

ومع ظهور الحركات الاستعمارية بذل الاستعمار جهده لطبع الشعب الذي سيطر عليه بطابعه الثقافي، وظل هذا الأمر سائدا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ومع تحرر البلاد المستعمرة أخذت أيضا تتحرر من ثقافة الاستعمار، وتوجد لنفسها ثقافة خاصة، فأصبحت الثقافة تعبيرا عن هوية الشعوب وتفردها.

وفي عبارة موجزة يقدم الدكتور/ زكي تحليلا لمفهوم الثقافة بالمعنى الواسع باعتبارها طريقة العيش عند مجموعة معينة من الناس بكل جوانبها من مأكل وملبس ومسكن وعلاقات، وبذلك المعنى الواسع للثقافة فهي صفة لحقيقة اجتماعية كائنة، أما المعنى الضيق لهذا المفهوم فهو الذي يقصر المجال على الجانب التقويمي في صوره المختلفة، سواء أجاءت عن طريق الإبداع الفني والأدبي أم جاءت عن طريق الفكر النظري، علما كان أم فلسفة وحكمة، أم مسائل عقدية ينظر إليها من وجهات مختلفة(٥)، فالثقافة هي طريقة للعيش في شتى نواحي الحياة، وهي أيضا مجموعة القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يوازن بها بين الأشياء والمواقف، والدكتور/ زكي يقصرها على ما يتصل بالذوق وحده من أدب وفن(٦).

هذا التعريف يميز بين العلم والثقافة، وكان الدكتور/ زكي حريصا كل الحرص على بيان هذا التمييز والتأكيد عليه، ويمكن أن نحصر هذا التمايز في الفروق الآتية:

أ – إن الينابيع الرئيسة للثقافة هي الدين والفن والأدب، ثم الأفكار العقلية حين تؤخذ من جانبها الذي يعمل مع تلك الينابيع الثلاثة على إيجاد موقف أو اتجاه أو رؤية عند من يحصلها(٧).

أما العلوم بفروعها المختلفة، وهى العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية فلا يدرج منها فى مجال الثقافة إلا مناهجها وقيمها فقط، التى تعين على تكوين نظرة للكون ذات خصائص معينة.

ب- العلم علم عالمى، والثقافة ذاتية خاصة، فمن المستحيل أن نصف العلم بأنه علم انجليزى أو علم فرنسى أو علم عربى، لأن العلم عام مشترك بين الشعوب، أما الثقافة فهى ذات خصوصية، فيقال ثقافة انجليزية أو ثقافة فرنسية أو ثقافة عربية، فلا فرق فى العلم بين عالم مصرى وعالم من قومية أخرى فى ميادين العلم[٨].

جـ- يختلف الحكم فى العلم عن الثقافة، إذ أن معيار العلم هو الحق، ومعيار الثقافة هو الرأى، العلم موضوع، والثقافة ذات، الأول ملزم للجميع إلزاما لا مجال فيه لحرية الاختيار بين قبول ورفض، والثانى الكل يختار الزاوية التى ينظر منها ليكون له رأى ورؤية، فى حالة العلم لا يتعدد الحق، وفى حالة الثقافة تتعدد وتختلف الثقافات[٩].

ولكل ثقافة على وجه الأرض قيمتها، إذ أن الثقافة على خلاف العلم تستمد مضمونها من خصوصية أصحابها ومبدعيها، فالعلم لا خلاف عليه بين شعب وشعب، أما الثقافة فقد يتغير لونها ومزاجها ومذاقها من شعب إلى شعب[١٠].

د- العلم مقيد بالواقع، أما الثقافة فهى أقرب إلى المعيار الذى نهتدى به إلى ما ينبغى أن يكون، العلم عقل والثقافة ذوق، العلم منهج يقام على مبادئ المنطق، والثقافة دفقات وجدان[١١].

هـ- العلوم وسيلة لكشف الواقع ليغير الإنسان بيئته ويسيطر عليها ويكشف قوانينها، فالعلم يهتم بالخارج، أم الثقافة فتهتم بالإنسان، وتسعى إلى التعبير عن ذاته وآماله وقيمه، ومن هنا قيل: إن "العلوم هى وسيلة الإنسان إلى تغيير بيئته، وأما بالثقافة فهو يغير من نفسه"[١٢].

والثقافة معنى جماعى لا يوصف به شخص ما، وإنما توصف به جماعة معينة، أو شعب بعينه، فهى صفة لا يوصف بها الفرد بقدر ما توصف بها جماعة معينة كالشعب الواحد، أو مجموعة شعوب متقاربة تتكون منها قومية واحدة، فالحياة الثقافية "متعددة الفروع وليس من الممكن لفرد واحد أن يجمع فى شخصه كل تلك الفروع، بحيث يكون عالما وفنانا وأديبًا ومفكرًا، فالذى يحمل الحياة الثقافية المكتملة هو شعب بأسره، أو مجموعة موحدة الاتجاه والمزاج[١٣].

ثانيًا : وحدة الثقافة:

لا يطالب الدكتور/ زكى أن تتوحد ثقافات العالم كلها فى ثقافة واحدة، بل يطالب بوجود ثقافة لكل شعب، فهو يرفض عالمية الثقافة وينادى بالثقافة الإقليمية، وهو مصطلح نشأ بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، عندما سعى كل شعب إلى إيجاد ثقافة خاصة به تعبر عن ذوقه وقيمه، تكون له حسا مشتركا، "فالحس المشترك أو الفهم المشترك هو ما يشترك الناس كلهم أو معظمهم فى إدراكه على نحو معين، لا يختلف باختلاف أفراده، وكلما ازداد أفراد الشعب الواحد اتفاقا فى ثقافتهم ازدادوا قربا فى الحس المشترك، فهم يتفقون فى أحكامهم على الأشياء، بمقدار اتفاقهم فى الثقافة واتحادهم فى وجهة النظر"[١٤].

وتجانس الشعب الواحد فى ثقافة واحدة معناه أن أفراد ذلك الشعب قد ربطتهم اهتمامات متشابهة، فيتجهون جميعا نحو أفق واحد مشترك، وذلك لا ينفى أن تتعاوت بينهم درجة الإجادة والإبداع[١٥]، ولولا هذا التجانس فى الاهتمامات بين أفراد الشعب الواحد لما استطاع المؤرخ أن يفرق بين العصور والأمم.

فالثقافة الواحدة هى التى تجمع بين الأفراد المتعددين تحت مظلة واحدة والثقافة هى مجموعة المعارف والقيم التى حصل عليها الأفراد، ولو اقتصر كل فرد على نفسه فيما قد حصله لكان هناك أفراد مثقفون، وليس هنالك ثقافة قومية[١٦]، فمن الوحدة يأتلف الشعب فى وجهة نظر واحدة، وإحساس واحد فى مجموعة من القيم واحدة[١٧].

وتنشأ الثقافة القومية عندما يتفق أفراد الشعب على مبدأ واحد أو عدة مبادئ، تكمن فى كل ما يبدعونه، يهدف هذا إلى تحقيق غاية من ورائه، ووجود المبدأ الضمنى الذى يلتزم به المثقفون على اختلاف مجالات إبداعهم ضرورة هامة، إذ لو ترك المثقفون غير مهتدين بمبدأ ضمنى يكمن فى إنتاجهم لجاءت التركيبة الثقافية فى جملتها أقرب إلى كومة من الخيوط المبعثرة التى لم تنسج على النول لتكون قماشة يطلق عليها لفظ ثقافة، والمبدأ الضمنى هنا بمثابة القمة التى يتجه إليها الصاعدون، وهى المبدأ والهدف الذى يكمن فى نفوس الذين ينتجون الثقافة، ولذا وجب على المثقفين فى مجالاتهم المتعددة أن يلتزموا بخطة سير، ولو على سبيل التقريب لا تضييق الخناق، "وإذا لم يكن مبدأ أو هدف أو خطة فما يبقى إلا أن تتقاطع الخيوط وتختلط السبل ويصبح أمرنا فوضى لا نستطيع معها أن نصف حياتنا الثقافية بصفة اتجاهنا"[١٨].

ولكن هذه الثقافة الموحدة لا يفترض فيها الثبات، بل هى فى تغير دائم، والدليل على ذلك تغير مفهوم الثقافة تبعا لتغير العصور التى عاشت فيها، وتبعا لتغير الشعوب التى انتجتها، فعندما كانت حضارة اليونان ممثلة فى الفكر كانت ثقافة شعبه ممثلة فى الفلسفة، وتغير مفهوم الحضارة عند الرومان وعبروا عن هذا التغير فى ثقافتهم، ثم جاءت الأديان لتعبر عن القيم العليا فكانت ثقافة العصور الوسطى صورة لهذه القيم.

فهناك حركة جدلية لا تنقطع بين الثقافة والحضارة، وبينهما نوع من التأثير والتأثر لا ينقطعان، مع الحضارة تأتى ثقافة، ومع الثقافة تأتى حضارة، فالعلاقة بينهما هى "علاقة الجسد والروح التى تحل فيه، والحضارة مجسدات، والثقافة قيم وأذواق تسرى فى عروقها"[١٩].

ويحصر الدكتور/ زكى الحضارة بالجانب المادى من الإنسان، والثقافة بالجانب الوجدانى، فالثقافة هى مرآة كل عصر تظهر فيه، الحضارة هى "المنشآت والنظم، أما الثقافة التى تصاحب تلك الحضارة فهى الجانبان الفكرى والوجدانى اللذان يؤثران فى تشكيل تلك المنشآت والنظم"[٢٠].

وعندما تتغير صورة الحضارة يتغير معها صورة الثقافة وصورة المثقف، فكانت هناك حضارة تعتمد على الكلمة فقط، فظهرت ثقافة الكلمة، وكان المثقف هو الملم بأجود ما قيل فى الشعر، ثم جاءت حضارة تدور حول العلوم الدينية وما يحتاجه هذا الدين من علوم، فظهرت ثقافة دينية علمية ممثلة فى دراسات لعلوم الدين، مبادئه وأحكامه وفروعه، وعلوم تخدم هذا التوجه، ثم جاء عصر الركود والانحطاط، فعبرت عنه الثقافة بالحفظ والتجمد، فكان المثقف فى هذا العصر هو "الحافظ لأكبر قدر من فقه الفقهاء وشعر الشعراء وقواعد اللغة، وهكذا تتغير شارات المثقفين"[٢١].

وفى عصرنا الحالى تغيرت الحضارة من حضارة الكلمة إلى حضارة الآلة فوجب على الثقافة أن تلاحق هذا التغير لتكون ثقافة عصرية، وهذا ما نادى به الدكتور/ زكى قائلا "لم أعد أشك لحظة فى أن طريق التحول من تخلف إلى عصرية هو أن ننتقل من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة، يكون الانتقال المنشود هو حركة من اللامعرفة إلى حالة المعرفة، من حالة اقتصر مثقفوها على فك الخط إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصرفون للآلات، والآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما هى علم مجسد ومهارة مركزة، إنها هى الحضارة وهى الثقافة"[٢٢].

وهذه الثقافة لا تفترض الثبات، بل هى فى تغير دائم، وهى أيضًا لا تفترض أن تتغير كل عناصرها، بل تنقسم الثقافة إلى أصول ثابتة وعناصر متغيرة، الأصول الثابتة "لا تتبدل مع الأيام إلا بالحد الأدنى الذى لا يعوق التقدم، كما أن لها فروعا لا تنفك متغيرة كلما تغيرت الظروف من حولها، فالأصول الراسخة هى التى تحدد معالم الشخصية القومية تمييزا لها من سواها، وأما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ"(٢٣).

ويقع على عاتق المثقفين عبء تغيير هذه الثقافة وتطويرها وإيجاد الرؤية الموحدة للثقافة، المعبرة عن شخصيتهم القومية، يقول الدكتور/ زكى "لا رجاء لنا فى إعادة تشكيل الحياة من جذورها وفى صحيحها إلا أن يكون ذلك على أيدى المثقفين "(٢٤).

ثالثًا : تعريف المثقف:

كما كان لمفهوم الثقافة معان متعددة، كذلك أشار الدكتور/ زكى إلى تعدد تعريفات المثقف ومعانيه، أبرز هذه المعانى ما صار فى العصر الحالى من أن المثقفين هم من طبقة "الإنتلجنسيا" وهى لفظة روسية انتقلت إلى سائر اللغات، وتطلق على حملة الأوراق، ويرى الدكتور/ زكى أنه لفظ غير دقيق، لأنه يدخل فيه طبقة الموظفين ورجال الأعمال وغيرهم، أما هو فيقصد بالمثقف المفكر، فالمثقفون عنده "تلك الفئة من أفراد الناس الذين يعلون من شأن الأفكار حتى يجعلوها تسبق فى اهتمامهم علم الحياة(٢٥)" أى عالم الواقع، سواء فى مجالات الأدب أو الفن، لأن الفكر له أسبقية على العمل، ليست أسبقية تفضيل، ولكنها أسبقية زمنية.

وقد قدم الدكتور/ زكى فى مؤلفاته المتعددة معان كثيرة للمثقف، إلا أن جميعها تنطبق على تصوره لدور المفكر ومفهومه، وأحيان تقترب من تصوره لدور الفيلسوف من حيث معرفته وعمله.

- التعريف الأول: القدرة على التساؤل الدائم، فالفيلسوف هو من يتساءل دائما ويطرح الأسئلة، ينطبق على المثقف نفس التعريف، ولذا يقول الدكتور/ زكى: إن "صفة المثقف الأساسية الأولى هى أن يكون ملحًا دائما مسائلا دائما طالبا للحقيقة، فهو مثقف بمقدار ما تؤرقه هذه الجذوة التى تدفعه إلى طرح الأسئلة ومحاولة العثور على إجابات لها، فالمثقف من ظل يلح فى السؤال، والعالم من لبث يلح فى البحث"(٢٦).

- **التعريف الثانى**: القدرة على اكتشاف الحقائق، فالفيلسوف هو الذى يكشف حقيقة الأشياء فى عالم الفكر، وهذا هو تعريف المثقف عنده، فلم يعد الفيلسوف - فيما يرى الدكتور/ زكى - هو الباحث فى الطبيعة والرياضيات والعلوم الاجتماعية، أى لم يعد هو الساعى وراء المعرفة العلمية، بل الباحث والكاشف عن الأفكار، فكان المثقف هو "ذلك الإنسان الذى يتميز بحب الكشف عن سر الحياة فى شتى صورها، وفى صورتها الإنسانية بصفة خاصة، فهو لا يكتفى بالوقوف عند أسطح الكائنات وظواهرها، بل يريد أن ينفذ من خلال تلك الأسطح الظاهرة ليرى دوافعها وجوهرها"(٢٧).
- **التعريف الثالث**: القدرة على التحليل، إذ تحولت الفلسفة عند الدكتور/ زكى من اكتشاف الوجود إلى تحليل الأفكار والمصطلحات المستخدمة فى العلوم الأخرى، ومن هنا أيضًا كان المثقف عنده "يتميز عن عامة الناس بأنه هو الذى يدرك الفوارق الدقيقة بين ظلال الفكرة الواحدة(٢٨) "وهذا ما أكده الدكتور/ زكى فى موضع آخر، بقوله: إن المثقف هو: من استطاع تحديد الفوراق الدقيقة بين رقائق الفكرة الواحدة، أو هو من استطاع رؤية الظلال المتدرجة للحقيقة"(٢٩).
- **التعريف الرابع**: القدرة على جمع المتناثرات فى واحد مشترك، إذ أن الفلسفة تستطيع أن تجمع بين الأشياء المتناثرة فى علاقة واحدة عندما تبحث عن القاسم المشترك، وهذا أيضًا دور المثقف "الذى يتميز بربطه بين الماضى والحاضر، فإذا ما وقف وقفة يقلب فيها صفحات الماضى ليعرف منها كيف صار الأمر إلى ما صار إليه، فعندئذ فقط يدخل دنيا الثقافة بمقدار ما حاول أن يربط الماضى بالحاضر فى تيار متصل"(٣٠).

وبهذه التعريفات الأربعة التى تحدد دور الفلسفة بشكل عام، حدد الدكتور/ زكى تصوره لمفهوم المثقف الذى يرتبط فى كثير من جوانبه بالمفكر، وجعل المثقف يتميز بأنه الميال لاستطلاع المجهول، القادر على تحليل الأفكار تحليلا يبين الفواصل بين المكونات الجزئية التى تدخل فى تركيب الفكرة الواحدة، إذ أن الفكر الفلسفى عنده قوامه منهج تحليل المعانى، وكانت هذه العلامة المميزة للفلسفة والفيلسوف هى ذاتها العلامة المميزة للمثقف، الذى يستطيع أن يجمع بين جزئيات الحياة المتناثرة وإيجاد مفهوم واحد مشترك وثقافة واحدة.

ويشير الدكتور/ زكى إلى أننا إذا ألقينا نظرة فاحصة على تلك التعريفات الأربعة فسوف نلاحظ أمرين(٣١):

أولهما: أنها جميعا تتعلق بالمعرفة التى هى أقرب إلى المعرفة العلمية للأشياء، فهى معرفة ليست من حيث الموضوع، وإنما معرفة من حيث المنهج، إذ أن الموضوع تتناوله العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية واجتماعية.

ثانيهما: أنها جميعا تتصل بالرغبة فى وضوح الأفكار وتخليصها من اللبس، وهى أفكار وقيم إنسانية مبثوثة فى الدين والفن والأدب وكثير من التقاليد والأعراف، ويقع على المثقف عبء استخلاصها وتجميعها ليشكل منها رؤية موحدة تعبر عن ثقافة شعبه، حتى يصح أن يكون لهذا الشعب ثقافة معينة معبرة عن وجهة نظره، وثقافة المرء هى "وجهة نظره، من ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة، فليس هو بذى ثقافة"(٣٢).

ولما كانت الفلسفة عند الدكتور/ زكى هى أداة لتغيير الواقع نحو ما هو أفضل، كان دور الثقافة أيضًا هى أداة لتغيير الواقع بتغيير أفكاره، وكان المثقف عليه أن يقوم بهذا الدور الذى يغير به وجه الحياة إلى ما هو أفضل(٣٣).

ولكن هل يستطيع أى مثقف أن يقوم بهذا الدور؟ بالطبع لا، فهناك مثقف يكفيه من الثقافة المعرفة، وهناك آخر يتخذ من الثقافة أداة لتغيير المجتمع إلى ما هو أفضل، وهذا ما ينقلنا إلى معرفة الفرق بين المثقف فقط والمثقف الثورى.

رابعًا: المثقف والمثقف الثورى:-

يفرق الدكتور/ زكى بين نمطين من المثقفين، مثقف تكفيه ثقافته زينة يتحلى بها، وآخر يتخذ من ثقافته وسيلة لتغيير الحياة نحو ما هو أفضل، ويطلق على هذا النمط الثانى من المثقفين مصطلح المثقف الثورى، ويسميهم كذلك أبطال التقدم البشرى.

يقول الدكتور/ زكى: "انظر إلى أبطال التقدم البشرى على مدى التاريخ فمن هم؟ إنهم رجال تمثلوا عصرهم، وكان كل منهم هو عصره، فعرف أين يقع النقص فدفعته العظمة الكامنة فى جبلته أن يتبنى قضية الإصلاح"(٣٤).

ويلقى عبء الإصلاح والتغيير فى المجتمع على من يسميه بالمثقف الثورى، مشيرا إلى أن صفة (الثورية) حين تضاف إلى (المثقف) إنما يراد بها أن تقتصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام(٣٥).

ويرصد الدكتور/ زكي نقاط الخلاف والفرق بين المثقف والمثقف الثوري، ونلخصها في الآتي:

أ – في اللغة الإنجليزية هناك تفرقة بين كلمتين تتشابهان في أغلب حروفها ولكنهما تختلفان في معناهما، الأولى هي Ideas وتعني الأفكار التي ترتسم في ذهن صاحبها، وهي تختلف عن Ideals وهي الأفكار عندما تتحول إلى نماذج لصاحبها وتغير من صاحبها.

ب– المثقف المعتزل يكفيه رسم المثل الجديدة في ذهنه، والمثقف الثوري يريد أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى العالم الخارجي، ليرغم هذا العالم أن ينقاد للمثل الجديدة "والفكرة لا تكون مثلا أعلى إلا إذا آمن بها صاحبها إيمانا يدعوه إلى تطبيقها على نفسه أولا، ثم العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس، وأصبح المثقف الثوري هو الذي يرى المثل الأعلى بذهنه، ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته"[٣٦].

جـ– الفرق بين المثقف والمثقف الثوري ليس فرقا في الكم، بل فرقا في الكيف، فكلاهما يعلم، لكن المثقف الثوري هو االذي ينقل العلم إلى عمل وسلوك.

د– المثقف المنعزل هو من يستخدم ثقافته في خدمة حياته وحده، أما المثقف الثوري فهو الذي يتسع استخدامه الثقافة لخدمة غيره، وبمقدار ما يستخدمها في خدمة رقعة أوسع من حياته الخاصة، بقدر ما تكون أهميته، فقد تشمل خدمة وطنه، وقد تشمل الإنسانية كلها[٣٧].

يشبه الدكتور/ زكي المثقف المنعزل بصورة المتصوف، إذا بلغ شهود الحق تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس، لأن عودته غير ذات نفع كبير للناس لأنه ينحصر في ذاته منتشيًا بما قد شهده، ولا تتغير أوضاع الحياة من حوله، أما المثقف الثوري فيشبه دوره الأنبياء، الذين إذا عرفوا الحق وشاهدوه لابد أن ينفعوا به البشرية ..

وهكذا الفرق بين المثقف المعتزل والمثقف الثوري كالفرق بين رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى، وهذه تفرقة بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئًا، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، وفي هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفًا وثائرًا معًا[٣٨] ولذا وصف هذه الطائفة بأنها أبطال التقدم البشري، الذين على أكتافهم تتطور البشرية، وتتغير المجتمعات نحو الأفضل.

وظل الدكتور/ زكى يؤكد على هذا الفرق الذى يميز بين مثقف يتحلى بثقافته وآخر يتخذ منها وسيلة للتغيير حتى آخر كتاباته، وهو كتاب "حصاد السنين" الذى ذكر فيه هذه التفرقة قائلا: الفرق بين من آمن بفكرة فآلى على نفسه أن ينشرها فى الناس ليعم نعيمها، ومن آمن بفكرة فقصرها على نفسه لينعم بها .. فعلى عواتق الرجال من الصنف الأول يقع عبء تغيير الحياة وتطويرها نحو الأكمل، أما الصنف الثانى، فيحيون حياتهم ويموتون كما يظهر الظل ويختفى، وهكذا يكون الفرق بين مثقف يتحلى بثقافته فيكفيه ذلك، ومثقف مثالى لا يستقر له بدن حتى ينشر بين أبناء مجتمعه ما قد رآه صالحا ومصلحا"[39].

وكان هؤلاء المثقفون هم أدوات التطوير والتغيير فى الحياة نحو التقدم والتطور، إذ أن السكون هو دليل الموت، والتغيير هو دليل الحياة، والتغيير يقاس بالهدف الذى يسعى إليه، إذا كان نحو الأفضل والأكمل كان تغييرًا نحو الأصلح، وكان هذا هو دور الثوار فى كل عصر وكل تاريخ.

وكان بوسع هؤلاء الثوار أن يقنع كل واحد منهم بما حصل عليه، ويرضى ويغمض العين لينام ويستريح، ولكن أحدًا منهم لم يجد فى القناعة عزة، وراح يطرد عن نفسه وعن أمته هذا الذل القانع طامعا له ولها فيما هو أعز وأكرم[40].

ويؤكد الدكتور/ زكى تصوره هذا بضرب أمثلة من أبطال التقدم عبر العصور استطاعوا بمواقفهم الثورية أن يغيروا من طابع الحياة التى تحياها شعوبهم، ومن هذه النماذج:

* سقراط: أول نماذجه للمثقف الثورى، هاله أن يرى الناس يسيرون فى حياتهم من غير مبدأ، وبدأ بنفسه أولا، وأخضع نفسه لأحكام العقل فى كل صغيرة وكبيرة، وكان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ولكنه حمل سائر الناس على قبول ما ارتسم فى ذهنه، فلو كان سقراط مثقفا وكفى لنعم بفكرته، لكنه أبى إلا أن يكون مثقفا ثوريا يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة.
* أفلاطون: المثل الثانى، للمثقف الثورى، ارتسمت فى ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى، ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية لعددناه مثقفا، لكنه كان مثقفا ثوريا حين التمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها.
* الغزالى: يصفه الدكتور زكى بالثورية قائلا: "فى ظنى أن الغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون"[41].

* جمال الدين الأفغاني: يصفه الدكتور/ زكى بأنه سقراط حياتنا الفكرية الحديثة، مثقف ثورى، لأنه لم يكتف أن يعرف لنفسه بل أراد يعرف للناس من حوله.
* محمد عبده: أفلاطون حياتنا الفكرية الحديث، تصور بعقله حياة جديدة وجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقل.
* قاسم أمين: كتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب، المرأة.
* لطفى السيد: كتب ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية، فكلاهما - قاسم أمين ولطفى السيد - مثقف ثورى حصل العلم لا ليضعه فى رأسه، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير"[٤٢].

وعلى عاتق هؤلاء المثقفين يقع عبء التغيير والتقدم نحو الأفضل، ويسميهم الدكتور/ زكى بالسلطة الخامسة[٤٣] ويقول عنهم "لو رسخ فى أنفس الأدباء والمفكرين أنهم سلطة خامسة أو قوة خامسة لا تستوحى جماعة أخرى أو قوى أخرى، وإنما تستوحى القيم الإنسانية العليا وحدها، من حق وخير وجمال لأمكن بالفعل أن تؤول إليها القيادة الحقيقية فى مثل هذا العالم الأهوج المضطرب الذى نعيش فيه، لكن هذا المعنى لن يرسخ فى أنفس الأدباء والمفكرين على مستوى العالم إلا إذا رسخ أولا على مستوى الأمة الواحدة"[٤٤].

يقع على عاتق هذه الفئة دور الإقناع بأهمية الأفكار الجديدة، وأهمية التغيير، فالإقناع مهمة المثقفين على اختلاف أنواعهم وتوسع نشاطهم من جامعات ومراكز البحوث وأدباءوفنانين وصحافة وإعلام بأوسع معانيه، هؤلاء جميعًا هم مصادر النور الذى يلقى الأضواء على الجديد المأمول[٤٥].

وإذا كانت ملامح المثقف الثورى قد انطبقت على نماذج كثيرة من تاريخ فكرنا العربى فهى تنطق بأشد صور الانطباق على الدكتور/ زكى نجيب محمود، فكان بحياته وفكره صورة حقيقية ومجسدة لهذا المثقف الثورى فى كل ما كتب وعمل.

وقد اشتغل الدكتور/ زكى فترة من حياته بالترجمة، واشتغل فترة أخرى بالتدريس وثالثة بالكتابة والتأليف، سواء فى مؤلفات علمية أو ثقافية أو صحفية، وكان فى كل تلك الفترات هو المثقف الثورى، عندما قام بالترجمة أراد أن ينير عقول شعبه بالمعارف الثقافية، وكان يرى أن المهمة الأولى للمثقفين هى "التنوير التى تضئ ولا ترغم، نجاحها مرهون بأن تتولد فى قلوب الناس (إرادة) ترغب من تلقاء نفسها فيما يراد لهؤلاء الناس أن يرغبوا فيه، إن مهمة المثقفين أن يميلوا بالناس نحو

أن يستبدلوا بمجموعة قيم عتيقة كامنة في صدورهم مجموعة أخرى من القيم الجديدة الصالحة للموقف الجديد في العصر الجديد"(٤٦).

وقدم الدكتور/ زكي العديد من الترجمات في خدمة مهمة التنوير، فترجم في الفلسفة اليونانية، والفلسفة الحديثة، وتاريخ الأدب، بالإضافة إلى ترجمات أخرى تلقي الضوء على الأعلام من الشخصيات المؤثرة في الفكر، وتزيد من ثقافة الشعب، وتؤدي إلى تغييره، ويكفي لمعرفة ذلك مراجعة عناوين وموضوعات ما ترجم.

وعندما عمل بالتدريس والتأليف الجامعي كان أيضًا صورة للمثقف الثوري والأستاذ الذي يعلم ويصحح ما في أذهان الشباب من أفكار غامضة وخاطئة، وكان في دوره الجامعي أشبه بسقراط، وهذا ما أشار إليه أحد تلاميذه(٤٧).

وعندما انتقل من التأليف الجامعي إلى الكتابة في الثقافة، والصحافة كان أيضًا صورة للمثقف الثوري، فكان طوال حياته عاملا بالثقافة، لا لمجرد المعرفة، بل من أجل التغيير نحو الأفضل والأكمل، ونسمعه يقول عن نفسه: "أبدأ من البداية فأقول .. أنني منذ خرجت من مرحلة المراهقة وضبابها ألفيت نفسي مشدودا إلى ذلك الشئ الغامض الذي يسمونه ثقافة .. أحس خللا في حياتنا الراهنة أقصد الجانب الثقافي"(٤٨).

ويصف الدكتور/ زكي حياته بأنها رواية فكر وأفكار سايرته، فيقول عنها: إنها "رواية ارتكز بناؤها على رؤوس ثلاثة .. أولها فكرة، وثانيها موقف يجسدها، وثالثها نشر لها، فيتلقاها من يتلقى"(٤٩).

وبهذا كان الدكتور/ زكي صورة للمثقف الثوري، تمثل هذا عنده في جانبين التعليم داخل أسوار الجامعة، والنشر في مؤلفات ومجلات ثقافية تنشر المعرفة عامة بين الناس يقول عنه الدكتور/ عاطف العراقي: نلاحظ اهتمام مفكرنا بمتابعة أحداث الحرية الفكرية سواء في مصر أو خارجها، وهذه المتابعة إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على فهم الدكتور زكي نجيب محمود لوظيفة المثقف وكيف ينبغي أن تكون(٥٠).

وقد خصص الكتابة منذ سنة ١٩٦٠م لموضوع الثقافة ونشر المعرفة بين عامة الناس والدعوة إلى تغييرهم، قائلا عن نفسه أنه من سنة ١٩٦٠م إلى الآن وهو يلتمس طريقًا تطمئن إليها نفسه وعقله معا تمكنه من رؤية موحدة، رؤية عرفنا أشباهها في أعلام حياتنا الثقافية منذ رفاعة الطهطاوي إلى طه حسين.

وقد أخذ الدكتور/ زكى فى التعبير عن هذه الرؤية الثقافية الموحدة منذ كتابه "تجديد الفكر العربى" الذى أصدره فى سنة ١٩٧٠م ومن خلال الكتب التى ألفها بعد ذلك والتى كانت تدور كلها حول موضوع واحد هو البحث عن الرؤية الجديدة وكيف تنسج"(٥١).

وظل الدكتور/ زكى حتى نهاية حياته يكتب لتأكيد هذه الرؤية والدفاع عنها حتى آخر مؤلفاته "حصاد السنين"، الذى قال فيه: "وضح الهدف الذى فى سبيله يسعى صاحبنا خلال المرحلة الأخيرة من حياته .. لم يكن صاحبنا يريد فى كل مرحلة من مراحل حياته العاملة أن تكون الثقافة حلية يزدان بها المثقف أمام الناس، بل إن ثقافة الفرد أداة يستعان بها على تلوين الحياة العملية بلون يميزها وتزويد حاملها بحوافز ومعايير تحفزه إلى القيام بدوره فى إقامة الحياة مستخدمًا معايير ثقافته فى التمييز بين ما يجب ومالا يصح"(٥٢).

وهكذا كان المثقف الثورى هو ترجمة لحياة الدكتور/ زكى وهى ترجمة فعلية طبقها فى كل مراحل حياته وفى كل مؤلفاته، وهل هناك أحد يقول إن المثقف الثورى هو عنوان لمقالة فى كتاب ما، بل هو عنوان لحياته فهو بحق من أبطال التقدم البشرى، الذى ارتفع بكتاباته وأفكاره إلى مصاف أصحاب التغيير وأصحاب الثورات الإنسانية الذين خلدهم التاريخ وذكرتهم الإنسانية.

إن حياة زكى نجيب محمود هى قصة عقل حلق فى أعظم الآفاق الثورية فى التاريخ، وكان بين أقرانه الأكبر والأكثر أثرا فى تجسيد المثقف الثورى بالمعنى العميق حتى يصح أن نجعل المصطلح علما عليه يليق به إنسانا ومفكرا وثوريا.

الهــــوامــش

١- الدكتور/ زكى نجيب محمود: بذور وجذور، دار الشروق وبيروت سنة ١٩٩٠ مقالة "لجاج واختصام" ص٢١٩.

٢- الدكتور/ زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٩٠م مقالة "فكر على فكر" ص٢٨٥.

٣- بذور وجذور، مقالة "من ذا يزيح الضباب" ص١٤٤.

٤- الدكتور/ زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، سنة ١٩٧٣ مقالة "ثقافة فى تراثنا لا نعيشها" ص٧٢.

٥- عربى بين ثقافتين "من مواطن الضعف" ص١٨٨.

٦- تجديد الفكر العربى، مقالة "ثقافة فى تراثنا لا نعيشها" ص٦٩.

٧- الدكتور/ زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة وبيروت مقالة "الرؤية الواحدة" ص١٤٤.

٨- الدكتور/ زكى نجيب محمود: هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨١ مقالة "ثقافة الغد" ص٢٠١.

٩- أفكار ومواقف، مقالة "حدود التسامح" ص٢٤٥.

١٠- الدكتور/ زكى نجيب محمود: حصاد السنين، دار الشروق، وبيروت سنة ١٩٩١ مقالة "سنوات التحول" ص٨٠.

١١- هموم المثقفين، مقالة "ثقافة الغد" ص٢٠١.

١٢- الدكتور/ زكى نجيب محمود: قيم من التراث دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٤ مقالة "بقعة زيت على محيط هادئ" ص١٩٤، ١٩٥.

١٣- الدكتور/ زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٧ مقالة "تشابه الأجزاء ووحدة الهدف" ص٤٥.

١٤- الدكتور/ زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٣ مقالة "الحس المشترك" ص٢٢٨.

١٥- الدكتور/ زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٠ مقالة "وحدة النظر" ص٣٥.

١٦- الدكتور/ زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٣ مقالة "ثقافة الجماهير" ص٢٣٨.

١٧- أفكار ومواقف، مقالة "واجب المثقفين" ص٦٤.

١٨- فى تحديث الثقافة العربية، مقالة "إذا جهالهم سادوا" ص١٨٩.

١٩- الدكتور/ زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٥ مقالة أعجاز نخل خاوية" ص٦٣، وأيضًا حصاد السنين، مقالة "مطالع النور" ص١٨٠.

٢٠- فى تحديث الثقافة العربية، مقالة "لمسة الواقع" ص٩٥.

٢١- حصاد السنين، مقالة "نهاية الطريق" ص٤٠٤.

٢٢- تجديد الفكر العربى، مقالة "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء" ص٢٣٩.

٢٣- هذا العصر وثقافته، مقالة "بحثا عن الإنسان الجديد" ص٧٥.

٢٤- هموم المثقفين، المقدمة ص٦.

٢٥- حصاد السنين، مقالة "تغريدة البجعة" ص٢٤.

٢٦- تجديد الفكر العربى مقالة "قيم باقية من تراثنا" ص٣٣٩.

٢٧- بذور وجذور المقدمة ص٩.

٢٨- فى فلسفة النقد، مقالة "جماعة المثقفين"، ص٣٢٥.

٢٩- الدكتور/ زكى نجيب محمود "المعقول واللامعقول" فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٧٥ مقالة "مصباح العقل يشتد توهجه" ص١٤٨.

٣٠- فى فلسفة النقد، مقالة "جماعة المثقفين" ص٣٢٤.

٣١- بذور وجذور، مقالة "من ذا يزيح الضباب" ص١٤٤.

٣٢- هموم المثقفين، مقالة "ثقافة الغد" ص٢٠٠.

٣٣- المصدر السابق مقالة "المثقف العربى" ص١١، ١٢.

٣٤- بذور وجذور، مقالة "رواية أروبها" ص٢٧٦.

٣٥- الدكتور/ زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، مقالة: هموم المثقفين "دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٧٩، مقالة "المثقف الثورى" ص١٤٥ وأيضا "وجهة نظر"، مكتبة الأنجلو القاهرة سنة ١٩٦٧ ص٢٠١.

٣٦- فى حياتنا العقلية مقالة "من هو المثقف الثورى" ص١٤٦ وأيضًا "وجهة نظر" ص٢٠٠.

٣٧- فى حياتنا العقلية، مقالة "من هو المثقف الثورى" ص١٥٣ وأيضًا "وجهة نظر" ص٢٠٩.

٣٨- فى حياتنا العقلية، مقالة "من هو المثقف الثورى" ص١٤٤ وأيضًا "وجهة نظر" ص٢٠٠.

٣٩- حصاد السنين، مقالة "رؤية موحدة" ص٣٨٢.

٤٠- الدكتور/ زكى نجيب محمود: شروق من الغرب، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٣ مقالة "جحيم الحياة" ص٧١.

٤١- فى حياتنا العقلية، مقالة "من هو المثقف الثورى" ص١٤٩ وأيضًا وجهة نظر ص٢٠٥.

٤٢- فى حياتنا العقلية، مقالة "من هو المثقف الثورى" ص١٥٢.

٤٣- السلطات الأربعة السابقة هى السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية، السلطة القضائية والصحافة.

٤٤- الدكتور/ زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٣م مقالة "السلطة الخامسة" ص١٧٢.

٤٥- هذا العصر وثقافته، مقالة "اقناع فاقتناع فقانون" ص١٠١.

٤٦- المصدر السابق، نفس المقالة ص٩٩.

٤٧- للدكتور/ محمود زيدان أحد تلاميذ الدكتور/ زكى نجيب محمود مقالة كتبها عنه بعنوان "زكى نجيب محمود سقراط مصر والعرب" فى مجلة المنتدى، الإمارات، السنة الثامنة العدد ٩٤، مايو سنة ١٩٩١.

٤٨- الدكتور/ زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة بيروت سنة ١٩٨٦، مقالة "نريدها صحوة واعية" ص٢٩٢ وأيضًا قصة عقل دار الشروق، القاهرة وبيروت سنة ١٩٨٣ ص١٦.

٤٩- بذور وجذور، مقالة "رواية أروبها" ص٢٧٦.

٥٠- الدكتور/ عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت سنة ١٩٩٥ ص٣٤٥.

٥١- عربى بين ثقافتين، مقالة "صورة مصغرة" ص٣٩١.

٥٢- حصاد السنين، مقالة "رؤية موحدة" ص٣٨٢.

زكى نجيب محمود
والمضمون السياسى فى فكره[1]

د. نوران الجزيرى

---

[1] نشرت بمجلة المنتدى بالإمارات العربية المتحدة.



الدكتور زكى نجيب محمود علم من أعلام الفكر العربى المعاصر، بل هو بحق علامة بارزة، وظاهرة لها دلالتها فى التعبير عن تطور هذا الفكر.

إن الدكتور زكى نجيب فيلسوف علمى عربى ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية، كما أنه صاحب مشروع حضارى كرس له العديد من الكتابات، ومن ثم فهو صاحب موقف فلسفى متكامل، ورؤية حضارية وثقافية متميزة، بالإضافة إلى أنه واحد من أكثر مفكرينا المعاصرين تأثيرا فى الأوساط الثقافية سواء فى مصر أو فى العالم العربى. ولا يمكن القول بأن هناك مفكراً يعبر عن عصره ويؤثر فيه ما لم يكن لفكره مضموناً سياسياً، والدكتور زكى - بالرغم من أنه لم يقدم نظرية سياسية وبالرغم من حرصه شخصياً على تأكيد بعده عن السياسة - إلا أن البعد السياسى متضمن فى فكره، وهو الأمر المتوقع والأكيد بالنسبة لمفكر بحجم وتأثير د. زكى نجيب.

إن المضمون السياسى فى فكر د. زكى يتجلى من خلال موقفه من المعرفة والقيم ومن خلال معالجته لقضية الأصالة والمعاصرة، ومن خلال تناوله لمشكلة الانتماء، بل إننا نستطيع القول إنّ الدعوة الرئيسة فى فكر زكى نجيب محمود - وهى الدعوة للعقل - تحمل بداخلها شروطاً سياسية، فنرى فكرة الحرية تتخلل كل كتاباته، وكأنه أحد فلاسفة عصر التنوير، ومن خلال البحث على عدة محاور يمكننا استكشاف البعد السياسى عند هذا المفكر العربى الكبير.

(أ) زكى نجيب محمود والمذاهب السياسية:

يؤكد د. زكى دائماً على بعده عن مجال السياسة مشيراً إلى عدم إلمامه بدروبها، ويذكر أن علاقته بها لا تعدو علاقة عامة الناس من قراء الصحف، بل تراه يتساءل بسخرية لها دلالتها:"هذه السياسة ما هى؟ أهى طعام يؤكل أم شراب يشرب؟"(1) وبالتأكيد فإن د. زكى يعرف تماماً ما هى السياسة، ولكن هذا التساؤل يعكس نوعاً من المرارة تجاه السياسة وبعض ممارساتها، وآثارها السلبية، أحيانا، على الحياة الثقافية. ويبدو هذا التصور واضحاً من إرشادات د. زكى إلى افتقاده لمهارات العمل السياسى الذى يتطلب السير فى خطوط ملتوية بينما هو لا يعرف سوى الخط المستقيم. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن د. زكى فيلسوف علمى، لا يعرف للحقيقة طريقاً سوى منطق العقل الصارم، ومن هنا فإن الود المفقود بينه وبين السياسة يصبح أمراً مفهوماً، تلك السياسة التى هى فى نظره تقبل الفكرة ونقيضها، ومن ثم فهى بعيدة عن الروح العلمية الموضوعية التى ينشدها ويرى فيها المثل الأعلى:"ومن يدرى؟ فلعل ميدان السياسة كله من أساسه ليس قائماً على البرهان

العقلى، بقدر ما هو قائم على استثارة المشاعر، وإلا فلماذا نسمع الرأى ونقيضه فى آن واحد؟" [٢] يكفى إذن أن تكون السياسة قائمة على أساس انفعالى حتى ينفر منها فيلسوفنا العلمى.

من هنا كان تأكيد د. زكى نجيب فى تناوله لأى مشكلة مرتبطة بواقعنا الحضارى، على أنه يتناول الموضوع من منظور ثقافى لا سياسى، بل هو يرى أن أكبر خطأ من الممكن أن يقع فيه أى مفكر هو أن يسجن نفسه فى سجن التمذهب السياسى.

وإذا كان هذا رأى د. زكى، فإننا لا نرى أن رفضه لتقيد المفكر فى مذهب سياسى مغلق، يعنى تمييع الدور السياسى والاجتماعى للثقافة والفكر، ولكن يبدو أن رأيه هذا مرتبط بتكوينه الفكرى كفيلسوف علمى، يرى الموضوعية قيمة عليا، ومن ثم فإن الانتماء المذهبى قد يفقد المفكر نظرته الموضوعية، واستقلاليته تجاه القضايا المطروحة، إذا أنه يضع نصب عينيه - أولا- الانتماء الأيديولوجى.

والحق أن د. زكى قد لمس مشكلة حقيقية فى حياتنا الفكرية، إذ أن التمذهب الأعمى يصيب المفكر أحياناً بالجمود، وربما يبعده عن موضوعية المفكر الحر الذى يضع الحق أولا نصب عينيه.

ولكن هل يعنى هذا أن ينفصل المثقفون عن واقعهم السياسى، بالطبع هذا أمر غير مطروح وغير ممكن، بل إن د. زكى حينما يهاجم اهتمام المثقفين الزائد بالكتابة السياسية، فإن هذا لا يعنى أنه يريد أن يغيب المثقف عن هذا الجزء الهام من حياة أمته، ولكن د. زكى له مفهومه الخاص لعلاقة الثقافة بالسياسة فهو يريد أن يأتى الفكر أولا، يريد أن تكون السياسة تابعة للثقافة لا العكس. والحق أن د. زكى هنا أيضا يثير قضية هامة، وهى موضوع تسييس الثقافة، هذا الموضوع الخطير الذى قد يقود فى بعض الأحيان إلى أن تكون الثقافة أداة فى أيدى السلطة توجهها كيفما تشاء.

كذلك يرفض د. زكى نجيب التقسيم الثنائى للفكر إلى يمين ويسار، حيث أن هذه التقسيمات فى رأيه - غير دقيقة أو واضحة، ومن ناحية أخرى فهو يدعو إلى ضرورة إعطاء فرصة التعبير لأصحاب الرأى المستقل، والذين لا يتقيدون بهذا التصنيف ولا يخضعون له.

إنه لأمر مفهوم أن يكون هذا هو موقف د. زكى من السياسة بممارساتها الحالية، فهو داعية ومبشر بالنزعة العلمية، ويرى أن العلم هو الذى يجب أن يحسم

كل تناقضات السياسة، والعلم هو القادر على رسم الطرق الموصلة للأهداف، فمشكلة الجوع والفقر مثلاً، أو مشكلة الطبقات العاملة الكادحة، أو مشكلات التعليم... إلخ، إنما يحلها مزيد من البحث العلمي والتطور التقني.

إذن فقول د. زكي أنه بعيد عن السياسة، هو في حقيقته موقف سياسي، ربما يفصح عن اعتقاده بأنه في ظل ظروف معينة يكون الغياب أفضل من الحضور. ولكن د. زكي لم يكن غائباً عن ساحة الفكر السياسي، وأكبر دليل على هذا أن أقوى ردود الفعل النقدية لفكره جاءت من تيارين سياسيين بالدرجة الأولى، اليسار الماركسي، والإسلامي السلفي. كما أن الباحثين في معظم الأحيان يصنفونه سياسياً كمفكر ليبرالي، وهو الأمر الذي تحفظ عليه د. زكي، لشكه في دقة هذه المصطلحات، وإن لم يرفضه أيضاً.

(ب) فلسفة التغيير:

د. زكي نجيب صاحب دعوة للتجديد والتغيير، ولكنه أيضا يعلن انتماءه للوضعية المنطقية، أو التجريبية العلمية، ذلك المنهج الذي يقف موقفاً معرفياً وقيمياً يؤكد على أهمية التحقيق التجريبي في مجال المعرفة، ويرفض أن تكون هناك أية معرفة خارج نطاق هذا التحقق أو إمكانيته، ومن ناحية أخرى فإن موقف الوضعية المنطقية من القيم يأتي من وجهة النظر القائلة بنسبية القيم وذاتيتها، ومن ثم فإن المعايير القيمية - وفقاً لهذا - لا تتضمن أي قدر من الموضوعية بل هي مجرد معايير اصطلح الناس على صحتها.

ومن هنا جاء نقد هذا الموقف من القيم على أساس أن هذه النظرة إلى المعيار القيمي تنتهي إلى القول بتساوي الأطراف جميعاً، ومن ثم تنتفي الحاجة إلى التغيير أو إيجاد تصور لما ينبغي أن يكون، ومن هنا اعتبرت الوضعية المنطقية فلسفة تكريس الأوضاع القائمة لا تغييرها".

وبداية نقول أن المطابقة الكاملة بين موقف د. زكي نجيب وبين الوضعية المنطقية هو أمر يحتاج إلى إعادة نظر، إذ أن تطبيقات د. زكي لهذا المنهج تؤكد على خصوصية هذا التطبيق، لقد أراد د. زكي أن يوظف هذا المنهج توظيفاً يجعل منه أداة لتغيير مفاهيم وقيم جامدة. فإذا كان د. زكي يأخذ بالنظرية الانفعالية في الأخلاق والتي تنتهي إلى القول بنسبية القيم، فإن هذا لا يعني رفضه وضع تصور لما ينبغي أن يكون، بل هو يؤكد أن التطلع لما ينبغي أن يكون، هو سمة مميزة للإنسان

ولكن مع الارتباط بالواقع، والقول بنسبية القيم عنده تمهيد لرفض قداستها ومن ثم إمكانية استبدالها وتغييرها بقيم جديدة.

"إذا أردنا أن نعيش عصرنا فى روحه التى تميزه علينا أن ننظر إلى التغيير لا على أنه صفة طارئة على ما هو كائن وقائم بحيث نسأل:

لماذا تغيير هذا وتغير ذاك من أوضاع حياتنا، بل أن يجعل سكون الأوضاع على حالة بعينها، دون أن يطرأ عليها تغيير يستوجبه الزمن هو الشذوذ الذى يستدعى منا السؤال "(٤).

ويرى د. زكى أن التفضيل والترجيح بين القيم الأخلاقية، والذى يشكل فى النهاية ما يسمى بالضمير، إنما يأتى وفقاً لتراكم الخبرة الإنسانية على مدى التاريخ، فكل ما يدعم حياة الإنسان وبقاءه يشكل قيمة أخلاقية، وهكذا تتطور هذه المفاهيم وفقاً لتطور الخبرة الإنسانية، فإذا كان البعض يرى فى موقف د. زكى من الأخلاق - بكل تداعيات هذا الموقف سياسياً واجتماعياً - إذا كان البعض يراه موقفاً بنتامياً نفعياً، فإن النفعية والبراجماتية هنا تتسع لتصبح نزعة إنسانية أخلاقية.

وهاهو ذا فيلسوفنا يعلن عن الأثر الإيجابى للروح العلمية على السياسة فالمنهج العلمى عندما استبدل فكرة اليقين المعرفى بالاحتمال، بدل أيضا النظرة التقليدية لافتراض الصحة المطلقة فى فكرة ثابتة، ومن ثم فتح آفاقاً جديدة للممارسات السياسية، وحلت الديمقراطية محل الرأى الواحد: "إننا إذ نقول بصورة ضمنية، أن الناس فى موقفهم من الحاكم قد بدلوا كذلك أساسا بأساس "(٥).

إن التطلع للتغيير سمة هامة من سمات فكر زكى نجيب محمود، والتغيير يشمل بالضرورة جانباً سياسياً، إنّ اهتمام د. زكى بالتغيير الثقافى والحضارى لا يمكن أخذه بمعزل عن تطلعه للتغيير السياسى، إن رغبته فى إصلاح سياسى تتجلى من خلال رحلته الفكرية مع اليوتوبيات. سواء القديمة منها أو الحديثة لعله يظفر بتصور يرضيه لنظام سياسى. وحينما يتحدث د. زكى عن مفهوم "المثقف الثورى" يرى أن المثقف الثورى هو الذى يمتد تأثيره ليغير فى أمته، وربما يتسع لأبعد من هذا ليغير فى حياة الإنسانية كلها.

إن د. زكى يحمل المثقف المسئولية الأكبر فى عملية التغيير، لأنه يرى أن التغيير يأتى من خلال تأسيس معرفى ودعوة تنويرية، لا من خلال قرارات فوقية أو قوانين مفروضة(٦). وهذا الدور التنويرى هو ما يقوم به زكى نجيب محمود فى حياتنا الفكرية منذ أكثر من نصف قرن.

(ج) مفهوم الحرية:

إن فكرة الحرية تعد محوراً أساسيا فى فكر د. زكى نجيب محمود، فهو يعتبرها حق إنسانى بل سمة من سمات الإنسان، والإنسان، والحرية عنده ترتبط بالعقل واحترام ذاتية الإنسان. فهو يؤمن بحق الفرد فى التعبير عن ذاته تعبيراً حراً، سواء بالقول أو الممارسة، ومن واجب المجتمع أن يحمى حرية الفرد، ويرفض تماماً أى قمع أو قهر يطمس ذاتية الإنسان، ولكنه أيضا يؤكد على أن الحرية الفردية يجب أن تأتى فى اتساق مع حقوق الجماعة، فحرية الفرد لا تتعدى على حرية الآخرين، ومن هنا تتضح النزعة الديمقراطية عند زكى نجيب، فهو يحترم تعددية الآراء وتنوعها، ووحدة الهدف – فى رأيه – لا تعنى أنه يجب أن لا تختلف وجهات النظر حول السبل الموصلة إليه.

أما حرية الفكر فهى الرسالة التى يجملها مفكرنا، فهو يدعو لتخليص الفكر من كل القيود، سواء كانت قيود الماضى والمفاهيم السابقة، أو قيود السلطة السياسية، ويرى د. زكى أن قيود الفكر هى أهم معوقات النهضة، ويبدو افتقاد ثقافتنا للروح الديمقراطية أحد هموم هذا المفكر الكبير، فمن أهم عيوبنا انفراد الحاكم بالرأى، ورأى السلطان هو سلطان الآراء سواء فى تراثنا أو ثقافتنا المعاصرة.

ولا تنفصل فكرة الحرية عند د. زكى عن دقة المنطق، والنظرة العقلية الواعية، فهو يرفض تماما الشعارات السياسية الزائفة، فيرى أن الدولة هى مجموع الأفراد، والدولة ليست أعلى من الفرد على الإطلاق كما أن حرية الشعب هى حرية أفراده، ولا حرية لشعب دون أن يكون أفراده أحراراً.

ويفرق د. زكى بين مستويين للحرية، الأول هو التحرر، ويعنى التخلص من القيود سواء كانت استعماراً أو قمعاً أو قهراً من سلطة، وهذا هو الجانب السلبى من الحرية، أما الحرية الحقيقية فهى الجانب الإيجابى الإبداعى، والمتمثل فى الفاعلية المعرفية، فمن يعرف أكثر تكون حريته أكبر، المعرفة عنده حرية، والإبداع العلمى حرية.

إن الدعوة للعقل هى بالضرورة دعوة للديمقراطية والحرية واحترام حقوق الإنسان، وهذا أحد الأبعاد السياسية لفكر زكى نجيب محمود.

(د) العدالة والمساواة:

إذا كان زكى نجيب محمود مفكراً ليبرالياً ذو نزعة فردية، فإنه بنفس الدرجة داعية للعدالة الاجتماعية والمساواة، بل إنه قد كرس العديد من كتاباته لهذه

الدعوة، خاصة فى أواخر الأربعينات وفترة الخمسينات، فهو يرى أن قيمة العدالة الاجتماعية هى قيمة مهدرة فى مجتمعاتنا، ويشير إلى ذلك فى عدد من المقالات الأدبية، ففى مقال بعنوان "الظلم"(٧) يتحدث فى صياغة أدبية عن كثير من الأوضاع الظالمة فى المجتمع، وفى مقال آخر بعنوان "عند سفح الجبل" (٨)يعبر عن التفاوت الكبير بين جماهير الشعب الكادحة، وبين الصفوة المرفهة التى تتمسح بمصالح الشعب وهى أبعد ما تكون عن نبضه ومعاناته. وفى مقال بعنوان "نفس عارية" (٩)- كتبه بمناسبة حريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢ - يحلل ظاهرة العنف لدرجة تدمير الذات، حينما يشعر الإنسان بالنقص والعجز والقهر.

ويرى د. زكى أن تراثنا يفتقر لتصور متكامل للعدالة الاجتماعية، فهو يرفض أن تتحقق العدالة من خلال مبدأ التفضل والتصدق، بل هى فى رأيه ضرورة اجتماعية يجب أن تكون ملزمة من خلال القانون.

كما يتطرق د. زكى أيضا إلى مبدأ المساواة، مساواة الجميع أمام القانون، لا يحلهم من هذا منصب أو مال أو جاه، كذلك المساواة فى حق المواطنة لا يفرق بينهم طبيعة عمل أى منهم، سواء كان وزيراً أو ساعياً فى مكتب الوزير، كما ينتقد د. زكى افتقادنا لمبدأ تكافؤ الفرص، ويطالب بأن تتاح الفرص للأفراد حسب قدراتهم وكفاءاتهم لا بقوة النفوذ أو الوضع المتميز.

إن ليبرالية د. زكى نجيب لم تمنعه من أن يأخذ موقفاً متحفظا تجاه التطبيق الليبرالى الاقتصادى فى مصر، ففى رأيه أن الهيكل الاقتصادى الرأسمالى وإن كان قد نجح فى أمريكا - مثلا - فهو لا يصلح فى مصر لاختلاف الظروف:"إنه إذا قيل لى أن فى الولايات المتحدة، عدداً ضخماً من أصحاب الملايين، لكان أول ما يرد إلى خاطرى هو أن ذلك قد جاء نتيجة طبيعية للظروف الخارجية التى منها يتكون النشاط البشرى، إلا إذا ثبت العكس فى الحالات التى جاءت فيها الملايين إلى أصحابها بطريق غير مشروع، وأما فى مصر فإذا قيل لى أن فيها الآن عدداً ضخماً من أصحاب الملايين فإن أفراداً آخرين بصورة ما، إلا فى الحالات التى يثبت فيها العكس، وهو أنها جاءت إلى أصحابها بطريق الإنتاج. وهاهنا أيضا يجئ حكمى على هذا على أساس النظر إلى النسيج العام، وهل من طبيعته أن يفرز المليونير أو أن المليونير فيه أقرب إلى الورم الذى أنتجه المرض"(١٠).

(ه) البعد السياسى لقضية الأصالة والمعاصرة:

قضية الأصالة والمعاصرة هى المشروع الكبير لزكى نجيب محمود، وهذه القضية تحمل بداخلها مضموناً سياسياً أكيداً، فهى مشكلة ذاتنا الحضارية فى مقابل الآخر (الغرب)، خاصة وأن هذا الآخر، هو المستعمر الذى عانينا منه لفترات طويلة. وقد حدث تطور كبير فى تناول د. زكى لهذه المشكلةو وهو نفسه يشير، إلى سبب سياسى مرتبط بمشكلة الاستعمار والتحرر(١١).

فالدكتور زكى بدأ دعوته للحداثة بالتأكيد على ضرورة أخذ النموذج الحضارى الغربى كاملا، وأن نقطع كل صلة تربطنا بالماضى، ولكن الظروف السياسية واستيقاظ الروح القومية جعلته يعيد البحث فى هذه المقولة، فأخذ يجول فى التراث من أجل إعادة التعرف على الذات الحضارية، وخرج بالكثير من أوجه النقد، ولكنه أمسك أيضا بالخطوط الإيجابية التى رأى فى هويتنا الثقافية ما يمكن - مع إضافته إلى منهجية الغرب العلمية - أن يثمر نموذجاً حضارياً جديداً ومتفرداً، ويحقق اللقاء بين العلم والإنسان.

وكثير ما تعرض د. زكى للهجوم بسبب آرائه فى الحداثة، واتهم كثيرا بتبعيته للغرب، وبتشجيعه للغزو الثقافى، ولكن د. زكى هو أبعد ما يكون عن هذا، فبالرغم من إعجابه بالنموذج الحضارى الغربى، فهو بالدرجة الأولى مفكر عربى أصيل، تعرف على هويتنا الثقافية وحللها بعمق، وهو لا يرى تناقضا بين أن نحافظ على تلك الهوية، المتمثلة أساسا فى الدين واللغة والفن والقيم الأخلاقية، وبين الأخذ بالعلم الغربى المعاصر ومنهجيته، فالتواصل الحضارى حقيقة حدثت على مدى التاريخ بين الحضارات المختلفة، وأن نأخذ عن الغرب تقنيته وعلمه لا يعنى إطلاقا اندثار هويتنا الحضارية والثقافية.

(و) دوائر الانتماء:

تناول د. زكى نجيب مشكلة الانتماء، وعلاقة محاور الانتماء ببعضها: (الوطنية - القومية - الدين)، وهو يحلل انتماء مصر العربى، فيؤكد أن مصر عربية الثقافة حتى قبل الفتح الإسلامى، فإذا كانت العروبة ثقافة - كما يقول مفكرنا - فإن مصر منذ تاريخها القديم كانت عربية، إذ أن كل سمات الثقافة العربية الصحراوية كانت، موجودة عند المصريين، هذه السمات التى تتمثل فى التطلع للمطلق والثابت. وهو ما يتجلى فى بنية اللغة والذوق الفنى، كذلك روح التدين العميقة، هذه العناصر التى تشكل أساس موقف العربى - موجودة فى موقف المصرى من العالم أيضا، لذلك عندما جاء الفتح العربى الإسلامى كان الاندماج طبيعيا وسهلا،

لأنه لم يأت بثقافة وافدة غريبة، هذا هو رأى د. زكى بالنسبة لعروبة مصر، أما موقفه من قضية الإسلام والعروبة، فهو يرى أن الدين على المستوى الشخصى الوجدانى أقوى عنصر يتمسك به الإنسان، أما على المستوى السياسى الاجتماعى، فإن القومية تلعب دوراً كبيراً، والدليل على هذا ظاهرة "الشعوبية" فى التاريخ الإسلامى، فقد ظلت القوميات غير العربية متيقظة ومتحفزة فى ظل الدولة الإسلامية، لكى تنتزع النفوذ من العنصر العربى، وقد استخدمت هذه النزعة استخداماً سياسياً من قبل السلطة مثلما حدث من استعانة العباسيين بالفرس من أجل إقامة دولتهم ثم التخلص منهم بعد ذلك.

ويؤكد د. زكى أن دوائر الانتماء الثلاث تتداخل ولا تتطابق، كما أنها لا تتعارض إطلاقا.

(ز) زكى نجيب محمود والسلطة:

يقوم د. زكى نجيب بتحليل مفهوم السلطة فى ثقافتنا، قديماً وحديثاً، وهو يرى أن هذا المفهوم هو أحد الجوانب السلبية فى تلك الثقافة، فالسلطة السياسية لها قداسة سواء فى تراثنا أو حياتنا المعاصرة، بل إنه يحلل تلك الصلة الغريبة بين الشخصية المصرية والانبهار بالسلطة، فالمصرى يرى السلطة المصدر الأول للقوة والنفوذ، والسلطة فى مجتمعاتنا تكاد تكون عصا الساحر، التى تشق لصاحبها كل الطرق، فيكفيه أن تكون فى يده حتى يصبح العالم الأول، أو المفكر الأعظم، أو الفنان الأوحد - إذا أراد - وبصرف النظر عن مدى انطباق هذا عليه فى الواقع.

ويرى د. زكى أن هذه القوة السحرية هى التى تجعل البعض، يسعى لاهثا لكى يحقق صعوده من خلال الاحتماء بقوة السلطة، وهو يذهب إلى تفسير هذه الرغبة المحمومة فى السلطة تفسيراً سيكولوجيا فهو يرى الإنسان ميلا طبيعيا للقوة والسيطرة، ولكن لهذا الميل مستويات، وهو يكون فى أدنى درجاته عندما يتوجه إلى بنى القوم الواحد، وقد يتوجه إلى أبناء الشعوب الأخرى، وقد يتسامى إلى أعلى مرتبة فيكون ميلا إلى السيطرة على الطبيعة وتحقيق السيادة عليها، وهذه هى روح العلماء[١٢].

والحق أن آراء د. زكى حول هذا الموضوع، تتفق تماما مع ممارساته الخاصة، فهو بروح العالم، واعتداد المفكر الأصيل ذى القدرات الرفيعة، لم يسع يوما إلى منصب رسمى، ولم يسر فى المواكب من أجل تحقيق مأرب ما ومما هو جدير بالذكر، أن د. زكى لم يقلد أى منصب رسمى - غير عمله بالجامعة - باستثناء الفترة التى قضاها كملحق ثقافى فى واشنطن فى الخمسينات والتى يذكرها كفترة صعبة مرت فى حياته.

إنَ الكاتب – فى رأى د. زكى – هو ضمير أمته الذى يجب أن يظل حراً، واستقلال المثقفين والكتاب عن كل سلطة، هو الأمر الذى دعا إليه دائما.

وقد أخضع د. زكى الكثير من المفاهيم السياسية التى ترددت فى حياتنا، أخضعها للتحليل الدقيق، فهو يحلل مفهوم "الزعيم" ليكشف عن حقيقة هذه الزعامة التى هى فى حقيقتها ديكتاتورية الحكم الفردى[١٣].

ويتحدث أيضا عن كيف تصنع الشعوب ظالميها فى مقال أدبى بعنوان "كيف يولد طاغية" [١٤]، ويخضع أيضا لنظرته التحليلية "الميثاق الوطنى" الصادر سنة ١٩٦٢ لتنظيم الحياة السياسية، فيكشف عما فيه من تناقضات جوهرية[١٥]. وهو أيضا يتحدث عن بعض تجاوزات السلطة فى الستينات من خلال قصة استدعاء أحد العلماء لإصلاح حديقة أحد المسئولين ومن خلال قصة الوزير السابق الذى عين أستاذا فى الجامعة فأرسل سكرتيره ليلقى المحاضرة بدلا منه[١٦].

ثم هو يتصدى لتحليل بعض المفاهيم التى طرحت على الساحة فى فترة السبعينات مثل مناداة القيادة السياسية "بأخلاق القرية" ليكشف عما فى هذه الدعوة من أوجه قصور[١٧].

وعندما تطرح فكرة إقامة المنابر السياسية فى السبعينات، يعلن د. زكى عن تحفظه تجاه هذه المنابر، لأنه يرى أن نكون واضحين مع أنفسنا فإما ألا نسمح ألا بالرأى الواحد ونعلن هذا، وإما فتعددية حزبية وممارسة ديمقراطية حقيقية.

هكذا نرى أن د. زكى نجيب محمود لم يكن بعيدا عن السياسة، كما يقول هو، ولكن قربه من السياسة، كان اقتراب المفكر الحقيقى، صاحب النظرة الموضوعية المعتد بفكره وبقيمة العلم، والمترفع عن كل الصغائر، ويكفى أن تأتى الشهادة له بانه بشخصه نموذج الحر الذى لأنه لا يملك الإنسان سوى أن يحترمه مهما اختلف معه فى الرأى، يكفى أن تأتى هذه الشهادة من معارضيه الفكريين[١٨] قبل تلاميذه وحوارييه.

هـــــوامـــــش

١- هموم المثقفين - دار الشروق - ط٢ - ١٩٨٩ - ص٥.
٢- أفكار ومواقف - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٧م - ص٢٨٣.
٣- مجتمع جديد أو الكارثة - دار الشروق - ط٤ - ١٩٨٧ م-ص٢٤٧.
٤- عن الحرية أتحدث - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٩ م- ص٣٢٣.
٥- المرجع السابق - ص ٢١٠.
في حياتنا العقلية - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٩ م- ص١٤٣، هذا العصر وثقافته - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٧ - ص٩٧،٩٨.
٧- قصة عقل - دار الشروق - ط٢ ١٩٨٨ - ص٦٨:٧١.
٨- الكوميديا الأرضية - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٩ - ص٥:١٣.
٩- المرجع السابق - ص١٤:٢١.
١٠-عن الحرية أتحدث - ص٣٠٠.
١١-تجديد الفكر العربي - ط٨ - ١٩٨٧ - ص٨١٣.
١٢-عن الحرية أتحدث - ص٢٨٩.
١٣-قصة عقل - ص٢٨.
١٤-أفكار ومواقف - ص١٦٨-١٦٩.
١٥-في حياتنا العقلية - ص٤٩-٥٠.
١٦-أفكار ومواقف - ص٢٩٤:٢٩٦.
١٧-المرجع السابق - ص٢٦٩.
١٨-انظر: إبراهيم فتحي - مقدمة نقد العقل الوضعي - د. عاطف أحمد - دار الطليعة - بيروت - ط١ -١٩٨٠ - ص١٧،١٨.

الدعائم الأخلاقية للدولة
عند زكى نجيب محمود

د. نجاح محسن



مـدخـل

العلاقة بين الأخلاق والسياسة، من أبرز القضايا التى تهتم بمعالجتها الفلسفات السياسية فى مختلف العصور، وتزداد الحاجة إلى مناقشتها فى عصرنا هذا لما يعانيه هذا العصر من تدهور أخلاقى وانتكاس للقيم، مما انسحب على سائر المجالات ومن بينها "السياسة". وهنا نسأل: هل السياسة - كما عاصرها زكى نجيب محمود - تخضع لقواعد الأخلاق؟

الحق أن زكى نجيب قد لاحظ أن هناك انفصالا تاما بين السياسة والأخلاق، لذا كتب يقول: "لست من دنيا السياسة فى كثير أو قليل، إننى بالطبع أعيشها كما يعيشها الملايين، لكننى لا أملك القدرة على تنظيرها"[1]. ويقول أيضا "ولقد مررت فى حياتى بخبرات مسست فيها مجال السياسة مسًا رقيقًا، جعلنى أحمد الله حمدًا كثيرًا على أننى نجوت من الخوض فى تلك اللجج الرهيبة، وأقل ما أقوله فى هذا الصدد: هو أن رجال السياسة ينهجون فى عملهم نهجًا لم يخلق له عقلى"[2]. ويقول فى موضع آخر: "لم يكن صاحبنا ذا مزاج سياسى بالمعنى الذى نراه متحققًا فى الساسة المحترفين، فكانت المشكلات السياسية عنده تتحول إلى مشكلات فكرية نظرية، وكأنها تخص أهل كوكب آخر غير هذه الأرض من كواكب المجموعة الشمسية، ومن ثم فهو كثيرًا ما يأخذه العجب مما يسمونه سياسة لكثرة ما يراه فيها من مجافاة لمنطق العقل"[3]. ويقول فى موضع رابع: "إن صاحبنا يكرر مرة بعد مرة أنه لم يخلق للسياسة وألاعيبها، فهو إذا وقف عند مسألة من مسائلها، فإنما يقف وقفة عقل منطقى إزاء مشكلة فكرية"[4].

ويرجع السبب فى اتخاذ هذا الموقف من السياسة، أن زكى نجيب مر ببعض التجارب السياسة التى أرته عن قرب مثالب السياسة والسياسيين وأرته كيف يفصل الساسة بين السياسية والأخلاق، فكتب يقول: "إن السياسة كما رأيتها فى ألمع نجومها يومئذ - أى فى أول اجتماع لهيئة الأمم المتحدة - لم تزد فى رأيى عن براعة الحواة، لأنه إذا أشكل على الحاضرين أمر، بحيث اختلفت فى شأنه الدول - وخصوصًا القوية منها - فإن السعى كله ينصب على إيجاد "صيغة" يرضى عنها الجميع، فليس الذى حلوه بسعيهم هو المشكلة نفسها كما هى قائمة على أرض الواقع، بل هى الصيغة الفظية التى يرضى عنها جميع الأطراف، وجميع الأطراف إنما رضيت لأن الصيغة التى انتهى إليها التفكير السياسى لا تلزم أحدًا بشئ. وتلك

هى براعة السياسة كما يراها أصحابها، فتبقى المشكلات على حالها، وتنجح السياسة، على غرار ما يقال فى المجال الطبى: نجحت العملية الجراحية ومات المريض"[٥].

هل لزكى نجيب مذهب سياسى أم فلسفة سياسية؟

يستفاد من النصوص السابقة، أن زكى نجيب محمود ليس له مذهب سياسى معين، وهذا بالفعل ما أكده هو نفسه، حيث يرى أن "من أخطر مزالق الفكر أن يقيد المفكر نفسه فى حدود إطار مذهبى، تقييدًا يجعله يرجع فى كل أموره إلى مبادئ مذهب معين، فما وجده متفقًا مع تلك المبادئ قبله، وما لم يتفق معها رفضه، وذلك لأن تيار الحياة أغزر من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادئ والقواعد"[٦]. ولذلك فقد اتخذ زكى نجيب لنفسه من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهًا هو فى حقيقته "منهج" للتفكير، لا "مذهب" يورط نفسه فيه فى مضمون فكرى بذاته، فكان كمن وضع فى يده ميزانًا يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير.

وقد تأثر زكى نجيب فى هذا الرأى برأى الإمام "أبى حامد الغزالى" فى كتابه "ميزان العمل"، ففى نهاية هذا الكتاب يجيب الغزالى سائلا جاء يسأله عن ضرورة أن يكون للإنسان مذهب يتبعه، فأخذ الإمام يحذره أقوى ما يكون التحذير من أن يجعل من نفسه تابعًا لأحد فيما ذهب إليه، يقول: "ولو ذكر ذاكر مذهبه، فما منفعتك فيه؟. ثم استطرد ليقول: إن كل مذهب له ما يخالفه فى مذهب آخر، وليس فى أى منهما معجزة تجعله أرجح من منافسه، فجانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر .. ولماذا تضع نفسك موضع الأعمى يتقيد فى خطواته بخطوات قائده الذى يرشده إلى الطريق، مع أن فى الناس ألفًا مثل قائده ذلك .. فلا مناص إلا فى الاستقلال"[٧]. لهذا جعل زكى نجيب هدفه دائمًا هو المشكلة التى أمامه وكيف يحلها، أى الالتزام بحل المشكلات التى تعترض طريق الحياة، لأن فى طبيعة كل مشكلة ما قد يوحى بطريقة حلها.

وفى هذا الصدد انتقد زكى نجيب من نسبه إلى بعض المذاهب السياسية المعاصرة، ومنها: المذهب الليبرالى المعتدل، ومذهب يسار اليمين، ويرد على هذا قائلا: لم أكن أعلم بأن لى فى الفكر السياسى باعًا أو ذراعًا، فأنا أولاً فى دنيا السياسة قارئ صحف، لا يزيد على أن يحاول فهم ما يقرؤه، ثم لا يجرؤ أمام ضميره على أن يكون صاحب رأى شامل مما يصح أن يسمى فى السياسة مذهبًا، وثانيًا لأننى أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الأسماء التى يطلقونها على المذاهب السياسية، كالليبرالية،

واليمين، واليسار، وغيرها، هى من غموض المعنى وإبهام المعالم، بحيث أعجب ممن يستخدمونها فى جرأة وبساطة، وكأنها عندهم قد أصبحت واضحة الدلالة محسومة الحدود، فكيف أوصف بشئ منها وأنا لا أعلم على وجه الدقة ما هى؟[٨].

ويكشف زكى نجيب عجز هذه المذاهب عن حل المشكلات، يقول فى هذا: "أعرف أن الليبرالية هى التركيز على الحرية الفردية، وأن اليسار صفة تطلق على الاشتراكية بمختلف درجاتها. وأن اليمين صفة أخرى تطلق على من أراد المحافظة على القديم، ولكن هل هذه المعرفة بمعانى هذه الكلمات تكون مفيدة حين نكون فى غمرة المشكلات الكبرى - أو حتى الصغرى - والتماس حلول لها، خذ كبرى هذه المشكلات فى حياتنا: مشكلة الوجود الإسرائيلى وكيف نقاومه، وإلى أى حد نهادنه أو لا نهادنه؟ وقل لى على أى نحو تجئ المقاومة أو المهادنة منطلقًا من المبدأ الليبرالى، ثم كيف تجئ منطلقًا من قاعدة اليسار أو قاعدة اليمين؟. وخذ مشكلات كالانفجار السكانى ومحو الأمية، فهل لها حلول ليبرالية وأخرى يسارية وثالثة يمينية؟[٩].

ويظهر زكى نجيب التناقض الذى ينطوى عليه كلا المذهبين اللذين وصفه البعض بأنه يمثلهما، وأولهما - كما سبق القول - النزعة الليبرالية، فإن أهم ما يميزها وهى فى أوجها إبان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والشطر الأول من القرن العشرين، هو أن تجعل حقوق الأفراد وحريات الأفراد محورًا أساسيًا لها، إلا أن هذه الحقوق والحريات التى تنسب إلى الأفراد، قد دخلتها الصفة الاجتماعية، حتى ليصعب على أى كاتب سياسى فى الدنيا بأسرها، أن يتحدث اليوم عن "الفرد" إلا من حيث هو عضو فى جماعة، بحيث يصبح مستحيًلا عليه أن يفهم حريته وحقوقه، إلا حين تكون هذه الحرية والحقوق اجتماعية فى أهم خصائصها.

أما مذهب يسار اليمين، فيقول عنه: الذى أعرفه من فواصل التمييز بين اليسار الخالص واليمين الخالص، هو أن اليسار "أيديولوجى" الطابع، بينما اليمين لا تعرف له "أيديولوجية" محددة المعالم، لأن اليسار يضرب ببصره إلى المستقبل، بينما اليمين يتجه ببصره إلى الماضى. وواضح أن من يحتاج إلى خطة مفصلة تبين طريق السير، هو الذى يسير نحو مستقبل لم يقع بعد فى خبرة التاريخ، وأما من يميل إلى الأخذ بما أخذ به السابقون، فالنموذج أمامه "جاهز" وليس ثمة ما يدعو إلى "أيديولوجية" تبين معالم الاتجاه[١٠].

إذن الصورة النظرية أن يسار اليمين يمزج بين الماضى والمستقبل فى وجهة واحدة للنظر، وهذا فى نظر زكى نجيب أمره سهل، ولكن يتساءل عن الصورة العملية، عندما نكون بصدد مشكلة حقيقية نريد حلها، ولنفرض أنها المشكلة الاقتصادية التى نجتازها، بحيث يكون السؤال المطروح هو: كيف ندبر المال لمشروعات الإنتاج؟ كيف نزيد من المدخرات المحلية وكيف نحصل على القروض الخارجية، وما شابه ذلك من أسئلة فى الموضوع، فعلى أى نحو يجيب يسار اليمين، بما ليس يجيب به الآخرون؟ وحتى إذا اختلفت بينهم الإجابات، فهو اختلاف قائم على حساب، وربما صدق الحساب عند أحدهم وأخطأ عند الآخر، لكن هل يقصد أحدهم ليقول: أنا يسارى وبناء على ذلك يكون الادخار كذا وكذا، فيقف بعده الآخر ليقول: وأنا يمينى ولذلك يجب أن يكون الادخار كيت وكيت؟.

يريد زكى نجيب أن يقول أن حلول المشكلات بطريقة علمية مؤدية إلى النتائج السليمة، تأتى أولا، ولمن أراد بعد ذلك أن يصف الموقف بعد فراغنا من تشكيله، بأنه موقف مما يوصف باليسار أو مما يوصف باليمين، فليفعل ما أراد، لكن وصفه ذاك لن يغير من الحقيقة الواقعة شيئًا. بعبارة أخرى، يجوز لنا أن نصنف الناس مذاهب "بعد" أن نفحص الطرق التى سلكوها فى حياتهم فى معالجة مشكلاتهم، لا "قبل" أن يصنعوا من ذلك شيئًا، وإلا انقلب المذهب شعارًا لفظيًا لا ندرى مدى ما يكون له من صدق على أرض الواقع. والذى يحرص زكى نجيب على بيانه، هو أن يكون المذهب المزعوم مستخلصا من عمل تم إنجازه بالفعل، فلا نبدأ بقيد صاحبه مقدما قبل أن ينجز شيئا[11].

هذا الرأى لزكى نجيب يؤكد على أهمية أسبقية المشكلات الفعلية وحلولها على تكوين المذاهب النظرية، بحيث تأتى هذه المذاهب وكأنها بمثابة التنظير الذى يلخص الأساليب المختلفة التى لجأ إليها الناس فعلا، لا التى يجب أن يلجئوا إليها فى حل مشكلاتهم، إن هذه الأسبقية للحياة العملية على المذاهب النظرية هى نفسها فى رأى زكى نجيب التى كانت المصدر الحقيقى الذى اشتق منه فلاسفة النظريات السياسية فلسفاتهم فى هذا المجال، بدءا من أفلاطون وأرسطو وانتهاء بماركس، ومرورا فى الطريق على الفارابى وهوبز ولوك وروسو وهيجل، فلم يكن هؤلاء الفلاسفة يسكنون بروجا من عاج أو من حجر، كما يظن بهم عادة، بل هم يُنظِّرون ما حولهم من حياة واقعية، تنظيرا يعكس بدوره جوانب الكمال وجوانب

النقص فى تناول الناس لمشكلاتهم، فهى إذن مذاهب نبتت من تربة الأرض ولم تهبط من السماء، وكلما تغيرت هذه التربة، استتبع ذلك تغيرا فى وجهة النظر[١٢].

رأينا أن زكى نجيب محمود يحرص كل الحرص على التأكيد أنه ليس عنده مذهب سياسى معين يمكن أن ينسب إليه، ولكن يمكن القول أنه صاحب "فلسفة سياسية"، وهذا ما أكده هو نفسه بالقول: "بطبيعتى لست سياسيًا، فعقلى لا يضيف شيئًا إلى السياسة، وليس لدى القدرة على الربط بين الأحداث ودلالاتها، ولا التركيبة الذهنية والضوابط الفكرية التى تتفاعل مع السياسات وتكشف عن مهارة خاصة فى تكييفها وإدارتها. وحتى عندما أفكر فيها فإننى أقترب بالكاد من الفلسفة السياسية لا من السياسة"[١٣].

وفى فلسفته السياسية، مزج زكى نجيب محمود بين السياسة والأخلاق، ويتضح هذا المزج إذا عرضنا لمفهوم السياسة عنده، فمن خلال هذا العرض يتضح إلى أى مدى تقوم السياسة عنده على الأخلاق، وذلك قبل عرض الدعائم الأخلاقية التى تقوم عليها الدولة.

مفهوم السياسة وعلاقته بالأخلاق عند زكى نجيب:

السياسة عند زكى نجيب لا تعنى أكثر من المعنى الذى نريده حين نتحدث عن الصالح المشترك بين الناس فى مجتمع معين، وأن هذا الصالح المشترك لهو حاصل جمع المنافع التى تنتفع بها مجموعة الأفراد كل فى مجاله، لكن إذا كان هذا هو أيضًا ما يعنيه "رجال السياسة" بهذه الكلمة، فلماذا يكون للسياسة رجال دون رجال؟. إن السياسة عندئذ لا تزيد عن أن يعنى كل فرد أو كل هيئة، بما يحقق له أو لها أكبر قدر ممكن من المحصول، كائنا ما كان هذا المحصول: أهو قطن وقمح وبصل يجنيها الزارع، أم هو حقائق علمية يحصلها وينميها الدارسون والعلماء.

ويتساءل زكى نجيب فى هذا الصدد: أفلا تكون السياسة هى محصلة ما تنشط به الفئات المختلفة، إذا ما تفرغت كل فئة للعمل على أن تجعل من مجالها مجالا أفضل، إذا كان الزارع والعامل والمحامى والطبيب والتاجر والجندى وربة البيت .. إذا كان كل واحد من هؤلاء يفكر مع أقرانه فيما ينبغى عمله ليكون زارعًا أفضل وعاملا أفضل ومحاميًا أفضل .. إلخ، فماذا نريد للمجتمع – من الوجهة السياسية – أكثر من هذا؟[١٤].

وقد تأثر زكى نجيب فى رأيه هذا حول مفهوم السياسة، برأى أرسطو الذى مزج السياسة بالأخلاق، فلئن كانت الأخلاق فى نهاية أمرها تريد أن تحقق السعادة

للفرد داخل المجتمع الذى هو عضو فيه، فإن السياسة هى فى صميمها فرع من الأخلاق، لأنها لا تريد شيئا أكثر من أن يتحقق الخير للدولة فى مجموعها، وأن هذا الخير العام لا يمكن فهمه فهما واضحا إلا أن يكون حاصل جمع الخير الذى يصيبه الأفراد[١٥]، وأنه لمن الضلال والتضليل أن يقول قائل إن الأفراد قد تشقى فى سبيل المجموع، كأنما هذا المجموع عفريت من الجن نسمع به ولا نراه.

ويقرب زكى نجيب فكرته إلى الأذهان ويقول إنه إذا كان لإحدى المؤسسات السياسية فى قرية من القرى مثلا مهمة سياسية، فهى مطالبة بأن تنظر فى شئون الزراعة وأن تنظر أيضا فى مقاومة الذباب والحشرات والفئران، كما تنظر فى محو أمية أهل القرية وفى غير ذلك مما يجعلها فى نهاية الأمر قرية أفضل، ولا يقتصر النشاط السياسى فى خطيب يخطب وجمهور يسمع، وكلما كانت ألفاظ الخطبة أشد رنينا، وكان الجمهور أعلى تصفيقا، كانت "السياسة" أخلص وأصدق لأهدافها.

ويتساءل فيلسوفنا: كيف تدعى مؤسسة سياسية أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الأطفال غير المرغوب فى ولادتهم يولدون بالألوف كل يوم ويولدون لمن؟ يولدون لآباء وأمهات لم يكن من حظهم نصيب من التعليم الذى يضمن لهم حدا أدنى من رعاية هؤلاء الأطفال؟. وكيف تدعى مؤسسة سياسية أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الشباب فى حالة من التهلكة والضياع، تزداد بينهم الجريمة والعنف والانحراف؟. إن هذه أمور لا تسقط على رءوس الشباب مع المطر النازل من السحاب، بل هى منبثقة من ظروف أرضية يعيشونها، إذن فـ "السياسة" هى أن نرى كيف تتغير هذه الظروف.

خلاصة الرأى عند زكى نجيب حول معنى السياسة، أنها علم تغيير الواقع الاجتماعى، وأن هذا الواقع الاجتماعى ليس من الأشباح الهائمة فى ضوء القمر، بل هو أنت وهم وهن، الواقع الاجتماعى هو إسماعيل وإبراهيم وزينب وفاطمة، إذن فلكى يتغير الواقع الاجتماعى، فلابد أن يتغير هؤلاء، أن يتغيروا من جهل إلى معرفة، ومن مسبغة إلى يسر، ومن خمول إلى نشاط، ومن غيبوبة إلى وعى، والسياسة هى أن نصنع لهم هذا التغيير وأن نجعلهم يصنعونه لأنفسهم[١٦].

إذن الوحدة السياسية عند زكى نجيب هى الفرد الواحد، والمجموعة الواحدة، والقرية الواحدة، والمصنع الواحد، والمدرسة الواحدة .. كل وحدة من هذه الوحدات تصلح من نفسها وكأنها الأمة كلها، بل وكأنها الإنسانية كلها، فيصلح

الكل، وتلك هى السياسة، ولا سياسة لو ملأت مائة ألف مجلد بالخطب والمنشورات والمحاضر والتعليمات، ثم ننظر إلى تلك الوحدات، فإذا هى على حالها أشد سوءا.

ولتوضيح فكرته، فقد استعار زكى نجيب محمود تشبيها للفيلسوف "ليبنتز" (١٦٤٦ - ١٧١٦)، أقامه ليبين به كيف أنه لو سار كل فرد على النهج القويم، لكان ذلك كفيلا بأن تجئ المجموعة كلها على صورة الكمال، فقال فى ذلك أننا لو فرقنا بين عازفى السيمفونية، بحيث وضعنا كلا منهم فى غرفة وحده ومع النوتة التى يعزف على منهاجها، فالضارب على البيانو فى غرفة، والعازف على الكمان فى غرفة .. وهكذا، لتكونت من عزفهم السيمفونية كاملة، ولكن ضعهم معًا ولكل منهم نوتة تختلف عما عند زميله، فلن يصدر عنهم إلا الخليط والفوضى، وليست مهمة "المايسترو" إلا فى التوقيت.

فالمعول كله هو على الوحدة الصغيرة الواحدة كيف تسلك، حتى فى الحالات التى نستهدف فيها المجموع كله، فماذا يبقى من المجموع ليتغير إذا تغيرت وحداته وهى فرادى؟. ماذا يبقى للأمة كى تتحضر بحضارة عصرها إذا تحضر بهذه الحضارة كل فرد من أبنائها؟. إنه لمن أخطر مزالق الخطأ فى التفكير، أن تضع أمامك أسماء المجموعات إلى جانب أسماء أفرادها، فالأمة هى أبناؤها، والكتاب هو فصوله، والبستان هو ما ينبت فيه(١٧).

حكومة العلماء

لنا أن نسأل سؤالا هاما وهو: إذا كان الساسة - من وجهة نظر زكى نجيب - قد فصلوا بين الأخلاق والسياسة، وحصروا السياسة فى مذاهب غير قادرة على حل المشكلات التى تعترض طريقنا، فمن المنوط إذن برعاية شئون الناس وتدبير أمورهم؟

يرى زكى نجيب أنه يجب أن تكون الحكومة كلها مكونة من العلماء، لأنهم هم وحدهم القادرون على حل جميع المشكلات المطروحة للحل وليس الساسة. وقد قام بتفنيد قدرتهم - أى الساسة - على حل أى مشكلة حقيقية، يقول: "وابدأ معى بما يسمونه بـ "السياسة الداخلية"، فابحث الأمر ما شئت، وافحص ما شئت، فلن تجد أمامك إلا مشكلات معينة مطروحة أمامنا تريد لها حلولا، لكن تلك الحلول لن تكون أبدًا عند "السياسى"، إنما هى دائمًا عند رجل العلم فى كل ميدان على حدة. فإذا كانت المشكلة اقتصادية فحلها عند علماء الاقتصاد، وإذا كانت مشكلة فى التعليم فحلها عند علماء التربية، وإذا كانت مشكلة تتعلق بالحالة الصحية فحلها عند

علماء الطب بجانبيه الوقائي والعلاجي .. وهكذا. فإذا تولى العلماء في ميادين اختصاصهم حل المشكلات التي تعرض لهم في تلك الميادين، فماذا يبقى للسياسي"؟. ذلك عن السياسة الداخلية، وأما ما يسمونه بـ "السياسة الخارجية"، فقرارات يتخذها "الكبار" أو لا يتخذونها، وفي عباءة هؤلاء يدور "الصغار" حول صياغات لفظية، تنزع منها الأشواك التي تخز الجلود، ليبقى السطح الأملس الناعم، الذي لا يؤذي أحدًا، فتوافق عليها الأطراف المتنازعة، وكان الله يحب المحسنين"[18].

ويؤمن زكي نجيب بالعلم أولا وآخرًا، وتأسيسًا على هذا الإيمان، فقد قال: "إن ما لا تحله العلوم من المشكلات بكافة أنواعها، لا تحله التعاويذ. وما يسمونه حلولا سياسية إنما هي ضروب من التعاويذ". ولهذا تمنى فيلسوفنا للمجتمع الإنساني ما تمناه له "فرنسيس بيكون" في كتابه "أطلنتس الجديدة"، وهو ضرب من "المدينة الفاضلة" فقد تصور الدولة المثلى دولة قائمة على العلم من ألفها إلى يائها، فبدل أن تكون حكومتها مؤلفة من وزارات كالتي ألفناها: وزارة الخارجية، ووزارة الداخلية، ووزارة النقل ووزارة التعليم....الخ، تكون وزاراتها كالآتي: وزارة الكيمياء، ووزارة الفيزياء وهكذا يكون لكل فرع من فروع العلم وزارة تقيم الأبحاث العلمية التي تحل بها المشكلات، وينتج عن ذلك، أنه بدل أن تصب الحكومة سلطانها على البشر، تصبه على الطبيعة وظواهرها، فتلجمها بالعلم، ويصبح الإنسان سيدا عليها، بدل محاولته أن يكون سيدا على أخيه الإنسان[19].

أراد زكي نجيب بهذا أن يقول: إن الكشف عن الحقائق، وحلول ما يعرض لنا من مشكلات، هو من شأن العلم لا من شأن السياسة. ونود القول أن "بيكون" في كتابه "أطلنتس الجديدة" لم يكن شاطحًا بخياله في عالم المستحيل، ولا كانت فكرته عن قيام حكومة العلماء حلما بعيد المنال، ففي حالات كثيرة حدث بالفعل عندنا وعند غيرنا، أن عين وزير هو من "العلماء" في المجال الذي أنيطت به وزارته، وقد أورد لنا زكي نجيب نموذجا وهو ما أسموه بـ "المعجزة الألمانية" والتي قصدوا بها إحياء ألمانيا الغربية بعد أن خربتها الحرب العالمية الثانية تخريبًا، ظن أن لن يكون لها قيام بعده، ويرجع هذا إلى جماعة "العلماء" الذين تولوا الحكم في ألمانيا الغربية بعد الحرب، فكان كل منهم أعلم الناس بما يعيد الحياة إلى المجال الذي تولى شؤونه[20].

وإذا قلنا لزكى نجيب محمود: ليس الأمر هو أمر وزراء يتولون بعلومهم رسم الطريق نحو ما هو أرقى وأفضل، إذ يبقى السؤال: ومن الذى يحدد ذلك الذى عددناه أرقى وأفضل؟. بعبارة أخرى: إذا كانت حكومة العلماء من شأنها شق الطريق المؤدى إلى تحقيق الأهداف، فمن الذى يضع للأمة أهدافها؟.

يجيب زكى نجيب بأن الذى يضع الأهداف هو - بغير شك - جمهور الشعب فى مجموعه. إن صدور الناس تنطوى على أمنيات ورغبات يود الناس لو وجدوها محققة، والأمنيات والرغبات ليست تحتاج من أصحابها إلى "علم" إذ هى شعور مباشر بما ينقص حياتهم، فالجائع لا يحتاج إلى علم يبين له أنه جائع، والمقيدة حريته لا ينتظر علوم الفلك والكيمياء لتشعره بأن حريته مغلولة بقيودها، وهكذا تجئ الأمنيات والرغبات لتضطرب بها صدور الناس، علماء وغير علماء على السواء. لكن القدرة على صياغة تلك الأمنيات والرغبات صياغة محددة تتخذ شكل "المبادئ" التى يمكن قراءتها وتصورها بالعقل، قدرة لا تستطيعها إلا قلة قليلة، فلنا أن نقول عن هؤلاء إنهم هم "رجال السياسة" أو هم الأعلام من هؤلاء الرجال، لأن الكثرة الغالبة من المشتغلين بالسياسة، لم يكونوا هم الذين استقطبوا ما يدور فى أفئدة الناس من أمنيات ورغبات، وصاغوها فى مبادئ ونظريات، بل إن هذه الكثرة منهم تتبع ما صاغه لهم أعلام المفكرين فى ميادين الفكر السياسى.

إذن فالسياسى فى رأى زكى نجيب هو: من تميز بتصوره النظرى الواضح للأمنيات والرغبات التى تموج فى نفوس جمهور الناس غائمة غامضة، فإذا تميز بهذا تصدق عليه صفات السياسى ويستحق أن يتقدم لينوب عن الشعب فى المجالس النيابية. ولما كانت تلك الأمنيات والرغبات التى يحسها أفراد الشعب ويعبر عنها نوابه من الساسة، قد لا تكون على صورة واحدة عند الجميع، فمن الناس من هو أسرع من الآخرين طيرانا إلى مستقبل جديد، ومنهم من هو أشد استمساكا من غيره بما هو قائم، أو حتى بما قد كان قائما فى الماضى، ولما كان جمهور الناس ليسوا على صورة واحدة فيما يتمنونه لحياتهم، نشأت "الأحزاب" ليعبر السياسيون فى كل حزب منها، عن الصورة كما يريدونها هم، أصالة عن أنفسهم، ونيابة عن جمهور الشعب الذى يشاركونه ذلك التصور، وكل الفرق بين الجمهور ونوابه - نظريا - هو أن الجمهور يحس الرغبة إحساسا لا يستطيع ترجمته إلى مبادئ وأفكار، وأما ساسته فإن التعبير عما يحسونه هو فى مستطاعهم[21].

إذن النظام السياسى الفاضل عند زكى نجيب يقوم على دعامتين: دعامة تحس الأهداف المنشودة وتعبر عنها، وذلك هو الجانب النيابى من الدولة. والدعامة الأخرى هى أولئك الذين يناط بهم رسم الطريق إلى تلك الأهداف حتى تتحقق وتصبح حقيقة واقعة، وتلك هى الحكومة التى يتمنى زكى نجيب لها، كما تمنى "بيكون" فى "أطلنتس الجديدة" أن تكون كلها من العلماء. ولا يعنى زكى نجيب بالعلماء من حفظوا مادة علمية معينة، بل يعنى بتلك الكلمة أولئك القادرين على البحث العلمى، بمناهج ذلك البحث التى يعرفها العلماء المبدعون، وذلك لأن عضو الحكومة مطالب بما تطالب به مراكز البحث العلمى، بالنسبة إلى ما سوف يجده فى ميدان وزارته من مشكلات تريد الحل.

إذن الشعب هو الذى يضع الأهداف التى يريد تحقيقها فى حياته، وذلك عن طريق نوابه وسائر القادرين على التفكير والتعبير من أعضاء الحزب المعين، إذ أهداف الشعب – كما قال زكى نجيب – قد تتعدد صورها، وبالتالى تتعدد الأحزاب، على أن اختلاف الناس إنما يقع على الأهداف القريبة، التى هى بدورها وسائل تؤدى إلى هدف قومى بعيد، وفى هذا الهدف القومى ينبغى أن تلتقى آمال الأمة بكل أحزابها[٢٢].

إنه كثيرًا ما يقال إن الوزير رجل سياسى فى المقام الأول، وله أن يستعين بمن يستطيعون العون من "العلماء" لكن بهذا التصور الذى عرضه زكى نجيب فقد قلب الترتيب، فالوزير "عالم" فى ميدان وزارته، ولكنه لابد أن يستعين بـ "السياسى" – من المجلس النيابى أو من خارجه – فى معرفة الأهداف التى يتمناها أفراد الشعب، فالأهداف هى من حق الشعب، وأما خطط تحقيقها فهى واجب العلماء، أو هى – فى هذه الحالة – واجب الوزراء العلماء[٢٣].

وقد أعجب زكى محمود بمقال الكاتب الناقد "هربرت ريد" وعنوانه: "سياسة بغير ساسة" لأنه يرحب فيه بالسياسة إذا جاءت راعية للشعب فى أمور حياته، لكنه يرفض رجال السياسة الذين يحولون المسألة إلى حرفة يكسبون منها المال والمجد، ويحيطونها بكهنوت يوهمون به الناس أنهم مستطيعون ما لا يستطيعه كثيرون[٢٤].

والخلاصة عند زكى نجيب أن السياسة التى يختارها، هى التى تجعل من رغبات الشعب أهدافًا، ومن الحكومة علماء يحققون بمنهجهم العلمى تلك الأهداف.

أما أهم الدعائم الأخلاقية التى يجب أن تقوم عليها الدولة "السياسة" فى رأى زكى نجيب محمود فهى: العدالة والحرية والمساواة.

ويرى زكى نجيب أنه قبل البدء بإرساء قيم الحرية والعدالة وما إليهما مما نطالب به من حقوق للإنسان، لابد أولا أن نعد نفوس الناس إعدادًا يهيئهم للإصرار على أن يكونوا أحرارًا ومنصفين، إذ ماذا يجدى أن تقدم للناس حقوقهم الإنسانية "جاهزة" إذا كانوا فى أعماقهم لا يريدونها؟. وفى هذا الصدد، وجه زكى نجيب النقد إلى الكاتب الإسلامى الكبير خالد محمد خالد فى كتابه: من هنا نبدأ، ومرجع النقد أن الأستاذ خالد محمد خالد قد رأى أن نقطة البدء فى نهضتنا هى - قبل أى شئ آخر - أن يرتفع فى حياتنا العامة لواء الحرية والعدالة، ليشعر كل مواطن بأنه ابن لهذا الوطن، وليس "رعية" لذى سلطان[٢٥].

ويدعونا زكى نجيب أن نفرق بين معان يرددها الإنسان بلسانه مع من يرددونها، ومعان أخرى يؤمن بها ذلك الإنسان لأنها انبثقت من صميم فؤاده، ففى الحالة الأولى قد يهتف بحياة الحرية والعدالة هتافًا تنشق له الحنجرة، حتى إذا ما لاحت فى الأفق نذر الخطر لاذ بالفرار، وأما فى الحالة الثانية فهو هو الذى يحيا فتحيا بحياته الحرية والعدالة، لأنهما يجريان فى عروقه مع الدماء، وإذا ما تجهمت له سحب الخطر، تصدى لها ليقشعها من سمائه، أو أن يلفظ الروح دون مسعاه[٢٦].

إن حقوق الإنسان كما يؤمن بها زكى نجيب ليست مجرد قائمة بأسماء، وعلينا حفظها كما يحفظ التلميذ "محفوظاته" عن ظهر قلب، حتى وإن لم يفهم لها معنى، وإنما هى أسلوب حياة وطريقة عيش، فإما أن نراها مجسدة فى التعامل الحى مع الناس، وإما هى لا تعدو أن تكون أشباحًا صوتية لا تنفخ فيها الروح أن تنشق لها الحناجر بالهتاف. ويستند زكى نجيب فى رأيه على الحديث الشريف (إن الدين المعاملة) أو كما قال. ومعناه أن القيم العليا قد خلقت لتكون أسسًا تقام عليها الحياة الفعلية التى يحياها الناس فى البيت والدكان والمصنع وديوان الحكومة، ولم تخلق لتكون زخارف نعلقها على الجدران، أو نقوشًا نزركش بها صفحات الكتب والمعاجم، فإذا قلنا "حرية" فقد وضعنا خريطة للطريقة العملية التى يسلك بها الناس بعضهم تجاه بعض، فيكون لكل منهم الحق فى أن يعبر عن نفسه، فيفصح عن فكره فى وجه الدنيا بأسرها، شجاعًا كريمًا واثقًا بنفسه فى غير غرور، دون أن يغضب أحد منا لما يقوله ذلك الإنسان الحر تعبيرًا عن نفسه بالقول أو بالسلوك. وإذا قلنا "عدالة" فكأننا - هنا

أيضًا – قد وضعنا خطة سلوكية لأبناء المجتمع كيف يتفاعلون دون أن يطغى منهم أحد على أحد، وتفصيلات تلك الخطة تضعها القوانين والأعراف بين الناس[٢٧].

ويتساءل زكى نجيب: ما جدوى أن نبدأ من "هنا" كما أراد المفكر خالد محمد خالد بكتابه المعروف، أى نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة، إذا لم تكن نفوسنا قد تهيأت حقًا لأن نجعل من الحرية والعدالة دستورًا لحياتنا العملية كما نحياها؟ أليس الأجدى أن نبدأ من نقطة تقع فيما قبل الحرية والعدالة؟ ويعنى زكى نجيب بها "إرادة" الحرية و "إرادة" العدالة، وإرادة غيرهما من القيم الرفيعة التى نستهدف إقامتها فى حياتنا، وإذا لم نستطع تحقيق ذلك فى جيلنا الراهن، فلنمد الأمل إلى جيل أبنائنا. ماذا يصنع قوم لا تصلح "الحرية" عندهم أن تكون نقطة ابتداء، إذ سبقتها فى صدورهم قيود تغل الإرادة التى تريد الحرية، فيا ليتنا نواجه حقيقة الأمر الواقع بشجاعة لكى نغيره من جذوره، لا من فروعه الظاهرة تاركين الجذور الدفينة تفعل تحت الأرض فعلها، إذن فليس "من هنا نبدأ" بل من هنالك، من بعيد، من الأعماق، من دخائل النفوس استنادا لقول الله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[٢٨].

ويرى زكى نجيب أن حرص الإنسان على حياته ليس عيبا يؤاخذ عليه، لكن ليعلم أنه فى "إرادة الحياة" مجرد الحياة ليس وحيدا ولا فريدا، بل يشاركه الحيوان كله والنبات كله، وأما الذى يتميز به الإنسان فهو أن يمتد بحرصه ذلك ليشمل الحياة فى درجاتها العليا، التى هى حياة مقرونة بمجموعة من القيم التى جعلت من الإنسان إنسانا، وفى مقدمتها "الحرية" و"العدل" ويدعونا للنظر إلى الآية الكريمة التى تقول (.. ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)[٢٩] انظر إلى كلمة "حياة" هنا وقد تجردت من أداة التعريف، لتعنى مجرد حياة نكرة خلت مما يكرم به الإنسان، وهنا يأتى الواجب الصعب الذى ينقض الظهر بحمله الثقيل، وهو أن يتصدى الإنسان للدفاع عن حياته "إنسانا" بكل تكاليفها، ولا يكتفى بمجرد "حياة" يحافظ فيها على قوته وقوت عياله مهما بهظ الثمن الذى يدفع من حريته وكرامته[٣٠].

ومن الأسباب التى يراها زكى نجيب سببا لضعف إيمان المصرى بالحرية والعدالة، أنه فى الأعوام الأخيرة من حياتنا، وجدنا نسبة ملحوظة من مواقع القيادة فى مختلف الميادين، قد تركت لأصحاب القدرات المتوسطة أو المتواضعة، ممن لا يلمع لهم بريق إلا على ضوء مصابيح المناصب، فلا يكون أمامهم من بديل سوى التشبث بمواقعهم، مهما بلغ الثمن المدفوع من طغيان على حقوق الناس، وهى علة

لا تلبث أن تزول إذا ما عولجت، وعلاجها يسير، يكمن في أن نعطى الخبز لخبازه، والجواد لفارسه، ولو فعلنا لعاد إلى المصرى إيمانه بالحرية والعدالة، وعندئذ فقط يصح القول مع خالد محمد خالد "من هنا نبدأ"[٣١].

أما هذه الدعائم التى قال بها زكى نجيب محمود لتكون أساسًا للدولة فهى:

أولا: العدل:

حدد زكى نجيب ثلاث صور أو معانى للعدل وهى:

١- **العدل القضائى:** وهو المعنى الضيق الذى نراه فى ساحات المحاكم، وهو معنى يكاد يقتصر على رد الحقوق المغتصبة إلى أصحابها، أما لماذا تكون هذه الحقوق حقوقا لأصحابها فذلك أمر آخر.

٢- **العدل الاجتماعى القائم على أساس الجدارة:** تأثر زكى نجيب فى مفهومه عن العدل الاجتماعى القائم على أساس الجدارة، برأى أفلاطون فى محاورة "الجمهورية"، ورأى الإمام الغزالى فى كتابه "ميزان العمل". يتساءل زكى نجيب فى البداية: ماذا نعنى بـ "العدالة الاجتماعية" التى نريد لها أن تكون الركيزة الأولى فى البناء؟.

وللإجابة على هذا السؤال فقد فرق زكى نجيب بين مفهومى العدل والمساواة، لأنه لاحظ أن الناس فى أيامنا هذه تخلط خلطا غريبا بين فكرتى "العدل" و"المساواة" كأنهما مترادفتان، فمن العدالة مثلا – ولكن ليس من المساواة – ألا نختار عن طريق القرعة العمياء فريق الكرة الذى توكل إليه المباراة باسم مصر، بل إننا لنتعمد اختيار الأمهر، وهكذا قل فى مناصب الدولة وفى مقاعد الدراسة بالجامعة وغير ذلك، فالعدل هو أن نختار لكل موضع أنسب الناس له، وهذا الموقف العادل ليس فيه مساواة.

إن العدالة الاجتماعية عند زكى نجيب – متأثرا برأى أفلاطون فى محاورة الجمهورية – معناها أن يوضع الناس فى البناء الاجتماعى بحسب قدراتهم[٣٢]، وما دامت هذه القدرات – بالطبع – ليست متساوية، فلا يجوز أن تتدخل فكرة المساواة لتفسد معنى العدالة، ونحن إذ نقول فى أيامنا هذه "الرجل المناسب فى المكان المناسب" لا نقول إلا شيئا مما أراده ذلك الفيلسوف القديم بفكرة العدالة[٣٣].

وقد رجع زكى نجيب لرأى الإمام أبى حامد الغزالى، ليعرف رأى الإسلام فى العدل عندما يكون هذا الاسم اسما من أسماء الله الحسنى، فوجد الغزالى

يقول: أولا: إن العدل فعل، فإذا أردنا معرفة العدل حين يوصف به الخالق، كان علينا أن نعرف فعله. وثانيا: إذا نحن أحطنا بأفعال الله "من أعلى ملكوت السماوات إلى منتهى الثرى" بألفاظ الغزالي - كان لابد أن نلحظ ما بين أجزاء الكون من ترتيب خاص، ومن هنا يخلص الغزالي إلى أن العدل مرتبط بهذا الترتيب، إذن فهو في صميم معناه: وضع الشئ في موضعه الملائم[1].

وقد قرأ زكى نجيب هذا الرأى للغزالى فى العدل المطلق، الذى هو الله سبحانه، فلاحظ الأساس المشترك بينه وبين العدل الذى تصوره أفلاطون فى المجتمع الأمثل، وهو أن يوضع أفراد الناس في مواضعهم التى تلائمهم.

٣- العدل الاجتماعى القائم على أساس الحاجة:

وإذا قلنا أن العدالة الاجتماعية كما تصورها أفلاطون وأيدها زكى نجيب، قائمة على أساس "الجدارة" بمعنى أن يأخذ الشئ من هو أجدر به، فليس هذا هو الأساس الوحيد الذى شهده تاريخ الثقافات فى العصور المختلفة وبين الشعوب المختلفة، بما فى ذلك عصرنا هذا وأهله، ويذكر لنا زكى نجيب أساسا ثالثا هو ما يشيع فى الفكر السياسى والاجتماعى اليوم، فى كثير من بقاع الأرض ونحن منهم، وهو أن تكون العدالة الاجتماعية قائمة على أساس حاجات الناس، لا على أساس "الحقوق" المزعومة لأصحابها، ولا على أساس "الجدارة" المطلقة، فحنن حين نكفل للعامل حدا أدنى من الأجر، نريد أن نقول بهذا: أنه مهما يكن من أمر الحقوق، وكائنة ما كانت جدارة العامل فى عمله، فمن العدالة أن يعيش بحد أدنى من الأجر هو كذا، ثم له بعد ذلك أن يزيد، وحين نكفل للساكن فى ملك غيره ألا يكون من حق المالك أن يطرد الساكن من مسكنه، نريد بهذا أن نقول: إن الأمر ليس أمر حق وامتلاك، بل هو قبل ذلك ضرورة حياة، فمن العدالة أن نترك لهذا الساكن ما يؤويه، وهكذا[٣٥].

وهنا تكون التفرقة بين العدل حين يجعلونه معصوب العينين حتى لا يبصر، والعدل يفتح عينيه ليرى ماذا هو صانع بالناس. الحالة الأولى فى حالة العدل القضائى الذى نعهده فى المحاكم، والذى مداره هو "الحقوق"، فهذا حقى وهذا حقك ولا يجوز لأينا أن يعتدى على حق أخيه، فإذا اعتدى منا معتد بغير حق، نصب له العدل القضائى ميزانه، عاصبا عينيه حتى لا يرى أين يقع عقابه، وذلك لأنه إذا نظر ورأى فيجوز أن يجد من يقف أمامه صاحب سلطان ممن يخشى بأسهم، فيخاف العواقب، فيجبن فلا ينزل عقابه حيث ينبغى أن ينزله.

وأما إذا جاء دور العدل الاجتماعى بمعناه الأوسع، ليجعل محوره ضرورات العيش وحاجاته، وأخذ على نفسه أن يحقق للناس ما لابد من أن يتحقق لهم من أسباب الحياة ليعيشوا، فها هنا يتحتم أن يفتح عينيه ليفرق بين من يملك ومن لا يملك، وليعلم على وجه التحديد ممن يأخذ وإلى من يعطى[٣٦].

تلك إذن هى أسس ثلاثة ومعان ثلاثة للعدل بينها لنا زكى نجيب، وأوضح أنه قد لا تتحقق كلها معا فى عصر واحد، بل إن بينها فى حقيقة الأمر تناقضا يتعذر معه أن تتحقق كلها معا فى المجال الواحد، فمثلا إذا جعلنا الأولوية فى إقامة العدل لحاجات الناس وضرورات العيش، لا للجدارة والقدرة، فلمن من العلماء والأدباء نعطى جوائز الدولة؟ إننا فى هذه الحالة نعطيها لأفقر العلماء والأدباء وأشدهم حاجة للمال، لكننا لا نفعل هذا ولا يجوز لنا أن نفعله، لأن العدل فى مجال كهذا يقتضى أن يكون المدار فيه هو الجدارة لا الحاجة[٣٧]، ومعنى ذلك أن هذين الأساسين من أسس العدالة ينقض أحدهما الآخر فى هذا المجال المعين.

ويعطينا زكى نجيب مثلا آخر، وهو أننا حين أردنا أن نحقق الإصلاح الزراعى، كانت الأرض يملكها فريق من الناس ويحرم منها فريق آخر، فلو كان العدل عندئذ معناه المحافظة على "الحقوق" لتركنا لمن يملك ملكه، ومن لا يملك صفر اليدين، لكننا أقمنا للعدل عندئذ محورا آخر، هو محور "الحاجة"، وبناء على هذا الأساس الجديد، اقتضى العدل بمعناه الجديد أن نأخذ ممن يملك لنعطى من لا يملك، ومعنى هذا أيضا أن هذين الأساسين من أسس العدل: أساس "الحقوق" وأساس "الحاجة" ينقض أحدهما الآخر، فإما هذا وإما ذاك، لكنهما لا يجتمعان[٣٨].

هذا الرأى لزكى نجيب ليس تفكيرا نظريا مجردا، وإنما هو ما قد حدث فى التاريخ بالفعل، إذ كانت الأنماط المختلفة من صور المجتمع، تتطلب أسسا مختلفة كذلك العدالة، فالأساس الذى كان صالحا لمجتمع فى بيئة معينة وعصر معين لم يعد صالحا فى بيئة أخرى وعصر آخر، فمثلا كان الناس فى العصور الوسطى كلها - شرقا وغربا على السواء - وهى نفسها عصور الإقطاع، أقول أن الناس فى تلك العصور كانوا يقيمون فكرة العدل على أساس "الحقوق" فإذا كانت الحقوق عندئذ هى أن يملك الإقطاعى رقعة الأرض كلها، وألا يملك سائر الناس من الأرض شيئا، فلا حيلة لأحد. فلما تطور المجتمع الأوروبى - بصفة خاصة - من زراعة إقطاعية إلى تجارة فى المقام الأول، ونشأ ما يسمونه بـ "الطبقة البورجوازية" فها هنا تحولت فكرة العدالة بعض الشئ، من الحقوق الطبيعية للأفراد، إلى الجدارة والمهارة، وبذلك

انفسح ميدان التنافس على أوسع مداه، ولم يكن فى ميدان التنافس رحمة بالعاجز، فها هو ذا مجال التجارة مفتوح أمام الجميع، والكسب للسابقين القادرين، ولم يكن يومئذ من العدل أن تقول للمتنافس الناجح: قف هنا ليعيش سواك. ثم تطور المجتمع مرة أخرى إلى العصر الذى نعيشه اليوم، وتحتم أن يتغير محور العدل ليلائم الظروف، فكان أن جعل العدل محوره هذه المرة حاجات الناس لكى يعيشوا، فأصبح هذا العدل الجديد يقتضى أن نسوى بعض التسوية، فننزل بعاليها ونرتفع بواطنها، حتى يقترب المستويان ولو إلى حد معين.

ويرى زكى نجيب أن لكل مجال أساسه الصالح له من أسس العدالة، إذ ليست مجالات الحياة كلها من جنس واحد، فهنالك مجال "الحقوق" التى يحددها القانون لأصحابها، إذن فلهذا المجال أساس خاص لإقامة العدل، هو الذى تضطلع به المحاكم. وهنالك مجال الجدارة الذى يقتضى أساسًا آخر للعدالة، كما يحدث مثلا حين نعطى مقاعد الدراسة فى الجامعات للأجدر فالأجدر. ثم هنالك ثالثا مجال يحتم علينا أن يكون أساس العدل فيه حياة الناس ومتطلباتهم الضرورية.

وأصلح الحكم كما يرى زكى نجيب، هو ما يكون حساسا للفوارق التى تميز هذه المجالات الثلاثة بعضها من بعض، ليقيم لكل ميدان ميزانه الملائم، على أنه إذا كان العدل فى المجالين الأول والثانى أعمى كما ينبغى له أن يكون، حتى لا يفرق بين الأشخاص إلا على أساس "الحقوق" فى المجال الأول، وإلا على أساس "الجدارة" فى المجال الثانى، فإنه لابد للعدل فى المجال الثالث أن يكون مبصرا ليرى فى وضوح من الذى يؤخذ منه ومن الذى يعطى ويعان[٣٩].

ثانيا : الحرية

إن الحرية إذا كانت قضيتنا الأولى وقضيتنا الكبرى، لكن المتعقب لمسار هذه القضية فى حياتنا، لا يتعذر عليه أن يرى كيف أخذت فكرة "الحرية" تزداد مع الأيام اتساعا وعمقا، فبدأت بأن يكون للمصريين حق الشورى فى أمور بلدهم، ثم جاء المحتل البريطانى، فأصبحت الحرية السياسية – بمعنى التحرر من المستعمر الأجنبى – هى الشغل الشاغل لأصحاب الرأى وحملة القلم، إلى أن عبثت بها النفوس فتفجرت بثورة ١٩١٩م، ثم لم نلبث أن أخذنا نسمع دعوة فى إثر دعوة لضروب أخرى من الحرية، غير مجرد التحرر من المستعمر، كحرية الاقتصاد الوطنى، وحرية المرأة، وحرية الفنان والأديب. وهكذا أخذ تيار الحريات يتصاعد قوة وتنوعا،

إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢م، ففتحت أبوابا واسعة لحريات أخرى اجتماعية، تحرر الفلاح من تسلط صاحب الأرض، وتحرر العامل من تحكم صاحب العمل[٤٠].

لكن نظرة فاحصة مدققة فى تلك الحريات بكل فروعها، كفيلة بأن تكشف عن حقيقة لها خطرها نبهنا لها زكى نجيب، وهى أن أهدافنا من تلك الحريات كادت تنحصر في الجانب السلبى وحده، بمعنى أن تكون المطالبة بالحرية مقصورة على "التحرر" من قيود تكبلنا فى هذا الميدان أو ذاك، كالتحرر من الاحتلال البريطاني، وتحرر المرأة من طغيان الرجل، وتحرر العامل الزراعى من استبداد مالك الأرض، وتحرر العامل الصناعى من تحكم صاحب رأس المال ... وهكذا. بعبارة أخرى أوشكت كل جهودنا المبذولة طلبا للحرية، أن تنحصر فى الأغلال وتحطيم القيود، وهو أمر واجب ومطلوب. لكن الأغلال إذا فكت، والقيود جميعها إذا حطمت، يبقى بعد ذلك أهم جانب من جوانب الحرية، وهو الجانب الإيجابى، الذى يتصل بقدرة الإنسان على أداء عمل معين، إذ ترتبط تلك القدرة ارتباطًا وثيقًا بمقدار ما عند العامل من "معرفة" بما يريد أن يؤديه[٤١].

ويرى زكى نجيب أن التحرر من الأغلال والقيود، لا يستطيع وحده أن يذهب بالمتحرر منها شوطا بعيدا، لأنه فى حقيقته لا يزيد على أن يفتح باب السجن لينطلق السجين حرا بالمعنى السلبى للحرية، أى أنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى، ولكن ماذا بعد ذلك، ماذا يصنع ليحيا؟ هنا تبدأ الحرية بمعناها الإيجابى الذى لابد فيه من "قدرة" الإنسان على أداء عمل ما، ولا قدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به. ويستشهد زكى نجيب بالآية الكريمة (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)[٤٢]. والجواب الذى تمليه البديهة أنهما لا يستويان، على أن من أراد أن يفصل القول فى الفوارق بين الجماعتين، ينبغى له أن يذكر بين تلك الفوارق، أن حق الحرية بمعناها الإيجابى المنتج، مقصور على أولئك الذين يعلمون، أو هكذا تقضى الحكمة بأن يكون[٤٣].

إذن يستفاد من هذا أن زكى نجيب محمود يربط بين الحرية – التى هى بالأساس دعامة أخلاقية من الدعائم التى يجب أن تقوم عليها الدولة –، وبين العلم، وهذا ما تؤكده النصوص، يقول: "إنك إذا نفذت ببصرك – عن طريق التحليل العلمى – خلال تلك التفصيلات الكثيرة التى يعيشها الناس فى حياتهم اليومية العملية، رأيت إرادة رابضة وراءها تحركها فى اتجاه يحقق لها آخر الشوط هدفا ما. فإذا كانت تلك الإرادة هى إرادتى وإرادتك وإرادة الكثرة الغالبة من المواطنين،

بقى علينا أن نسأل عن الهدف الذى فى سبيله نتحرك فإذا وجدنا هدفا يحقق لنا فى نهاية المطاف أن نكون أكثر علما وأيقظ وعيا بالعالم الذى نعيش فيه، كانت حياتنا حرة بمقدار ما استطعنا أن نحقق من الهدف المنشود، وأما إذا وجدنا الإرادة الرابضة خلف نشاطنا الحركى فى شتى مجالاته مفروضة علينا من سوانا وليست منبثقة من عزائمنا الباطنية، كنا غير أحرار حتى لو كانت الأهداف التى نحققها بذلك النشاط مما يمكن أن يكون أهدافا لنا"[٤٤].

إن الحرية - كما يؤمن بها زكى نجيب - اسم لا نطلقه على شئ واحد معين، بل الحرية اسم يطلق على محصلة عدد يتعذر حصره من جزئيات سلوكية يؤديها الفرد أو الأفراد، المرتبطة بما يشعرون به من وجود العزيمة الداخلية التى تريد لنفسها ذلك السلوك، وما دام الأمر كذلك، فالحرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأهداف والوسائل الموصلة لتلك الأهداف، وذلك يعنى أن تكون حرية الفرد الحر، أو الشعب الحر مرتبطة أشد ارتباط بمدى علم ذلك الفرد أو ذلك الشعب بطبائع الأشياء التى لابد له أن يلجأ إلى استخدامها، وسائل كانت أم أهدافا، فالجاهل بحقيقة شئ معين محال عليه أن يتخذه هدفًا، أو أن يتخذه وسيلة لهدف، لأن الجهل بشئ معناه غياب ذلك الشئ عن دائرة الوعى.

ويؤكد زكى نجيب ما قاله من قبل بأن التحرر من قيد ما أمر ممكن لأى إنسان قادر على تحطيم ذلك القيد، فليس الأمر كذلك بالنسبة للحرية التى تأتى مرحلة ثانية بعد التحرر من القيود، لأن هذا التحرر معناه إزالة العقبات التى تحول دون العمل والبناء، وأما الحرية التى تأتى بعد ذلك، فهى الجانب الإيجابى فى إقامة البناء أو فى إنجاز العمل، ولا نتصور كيف يمكن لبناء أن يقام أو لعمل أن ينجز دون أن يكون هنالك علم بما نبنيه أو بما نؤديه، وهذا العلم - بالطبع - درجات بين الناس، وبالتالى كانت قدرات الناس متفاوتة فى دقة العمل وكفاءته، ومع هذه الدقة والكفاءة تكون الحرية بمعناها الإيجابى المبدع[٤٥].

الحرية قوة وقدرة وإنجاز، وليست مقصورة على مجرد فك القيود، فالإنسان حر بمقدار ما قد أصبح فى قدرته أن يصنعه، وبالطبع لم تشهد الدنيا يومًا واحدًا خلا من الإنسان الحر القادر بتجربته أن ينجز ما استطاع إنجازه إذا أراد ذلك، ويؤرخ زكى نجيب لقصة الإنسان مع الحرية ويقول: إن الحرية القادرة هذه لم تكن دائمًا من حق الإنسان كل إنسان، بل بدأت أول أمرها مجمعة فى قبضة رجل واحد، هو الذى يحكم سائر الأفراد من أبناء جماعته، ثم يأذن لمن أراده من هؤلاء بقدر من

الحرية يحدده كما شاء، ثم اتسعت الدائرة مع مر الزمن فأصبح الأحرار فئة بعينها من الشعب دون سواها، فانقسم المجتمع بذلك - كل المجتمعات القديمة - إلى أحرار وعبيد، ثم اتسعت الدائرة مرة أخرى مع الزمن، حتى أصبحت الحرية - من الوجهة النظرية - حقًا للأفراد جميعًا كائنة ما كانت مكانتهم فى المجتمع أو أنسابهم أو أجناسهم أو ألوانهم أو نوع العمل الذى يؤدونه. إن هذا قد أصبح حقًا شاملا لا يستثنى منه فرد من الناس، لكن ذلك من الوجهة النظرية وحدها، وأما من الوجهة العملية فليس فى وسع قوى الأرض جميعًا أن تجعل فردًا من الناس حرا بالنسبة إلى عالم يجهل ما فيه. إن حرية الإنسان إنما تكون فى شئ يعرفه وبمقدار ما يعرف عنه، وإلا فماذا ينفع إذا ما تركونى وحدى فى مكان القيادة من طائرة وهى تسبح فى الفضاء الأعلى، ماذا ينفع عندئذ أن أصيح بملء فمى قائلا: إننى إنسان حر! إذ أين تكون حريتى وأنا أمام أجهزة أجهل عنها كل شئ وأظل أجهلها إلى أن تصطدم الطائرة فيما لابد أن يكون قضاءنا المحتوم؟! الإنسان الحر يعرف ما هو حر فيه، ولا حرية لجاهل[٤٦].

ويتساءل زكى نجيب: هل يصبح لكلمة الحرية أى معنى إذا قيل لشعب إنك أيها الشعب حر، فى حين يكون أفراد ذلك لشعب على درجة من العجز إزاء أرضهم وبحرهم وسمائهم، بحيث لا يملكون صنع شئ لأنفسهم حتى يجئ دخيل خارجى فينتج لهم ما عجزوا عن إنتاجه؟ أليست الحرية الحقيقية عندئذ هى حرية ذلك الدخيل، وأما الشعب الذى قيل له إنك حر إذ أعمته الجهالة فعجز، فلن تكون حريته تلك إلا كلمة يضيع الصوت الذى يهتف بها مع عصف الريح؟[٤٧].

ويثور هنا سؤال هام: هل كان هذا المعنى الذى يربط الحرية بالعلم - كما نجده عند زكى نجيب - جزءا مما قصد إليه الشيخ محمد عبده، حين أعلن خطته فى النهضة الوطنية بأن يكون تعلم الشعب هو الخطوة الأولى فى جهاده لينال حريته، ومن ثم فقد عمل على إنشاء مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية لينقل فكرته من مجال الفكر النظرى إلى مجال التطبيق؟. أعتقد أن الإجابة هنا ستكون بالنفى، لأن زكى نجيب حين ربط بين الحرية والعلم لم يقصد أن يكون ذلك العلم أى معرفة نلقنها للمتعلم كما اتفق، إذ يرى أنه لا تتم الرابطة بين الحرية والعلم إلا إذا جاء ذلك العلم متصلا بالميدان الذى يريد المتعلم أن يكون حرا فيه، ومن مجموعة الأحرار بهذا المعنى تتكون حرية الشعب. إذن يكون الشعب حرا بمقدار ما لأبنائه

من قدرات علمية على التعامل مع مجالاتهم، كل منهم فى المجال الذى تعلم أن يكون حرًا فيه وبمقدار ما تعلم.

إن أهم ما يميز عصرنا – أى الفترة التى بدأت بنهاية الحرب العالمية الأولى (١٩١٨) وامتدت إلى يومنا الراهن – صفتان حددهما زكى نجيب: أحدهما تحرر الشعوب التى كانت محكومة بغيرها، والأخرى هى الكم الهائل من المعرفة التى استطاع الإنسان بأجهزته الحديثة أن يجمعها عن هذا العالم وكائناته. وقد أسلف زكى نجيب القول فى أن التحرر من القيود وحده لا يعنى الحرية، كالذى تفك عنه أغلاله فيتحرر منها لكنه لا يصبح حرا بعد ذلك إلا بما يجيد العلم به، فيمهر فى إنجاز ما يصنعه فى المجال الذى أجاد معرفته. وهنا نجد السؤال يطرح نفسه: كم من الشعوب التى تحررت قد اكتسبت من خضم المعلومات العلمية وغير العلمية التى قدمها عصرنا ما يكسبها قوة وقدرة على الصنع والبناء لتصبح حرة بعد أن تحررت؟.

يجيب زكى نجيب: كان الغرب بصفة أساسية هو الذى استعمر الشعوب التى قلنا عنها أنها تحررت من قبضته خلال القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة، أى بعد سنة ١٩٤٥م، وكان ذلك الغرب هو نفسه الذى استطاع بعلمه وأجهزته الجبارة أن يجمع ذلك الخضم من المعرفة بهذا الكون وكائناته، وهى معرفة تعرض نفسها علانية لمن يريد أن يأخذ، فكم من الشعوب المتحررة قد أخذ، وكم أخذ؟ جواب ذلك يأتى فى صورة أوضح إذا قلبنا السؤال فجعلناه إلى أى حد تجد تلك الشعوب المتحررة نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالغرب فى صنع ما تصنعه؟ فإذا جاءنا الجواب بأن الجزء الأعظم من حاجات الشعوب المتحررة لا يستغنى عن صناعات الغرب أو عن مساعدات الغرب بأى وجه من الوجوه، مع أن ما يصنعه الغرب وما يساعد به، مأخوذ كله من علمه ومن معرفته التى جمعها عن طبائع الأشياء من حوله، وهو علم وهى معرفة معروضان علانية لمن يريد أن يأخذ، إنه إذا كان هذا هو الجواب عن سؤالنا، كانت النتيجة التى تفرض نفسها هى أن الشعوب التى تحررت، لم تستطع بعد أن تصبح حرة، ولقد كان التحرر نتيجة صراع مع المستعمر الأجنبى وأما الحرية فلن تكتسب إلا نتيجة صراع تلك الشعوب مع نفسها[٤٨].

ونرى مع زكى نجيب أن عصرنا هو العصر الذى عرف الحرية بمعناها الإيجابى المنشئ المبدع الخلاق، وهو العصر الذى جمع لتلك الحرية وسائلها من علم ومعرفة يسيطر بها على عالم الأشياء، وهو العصر الذى عرض تلك الوسائل أمام الناس جميعا، فمن أراد الحرية فليأخذ وسائلها لينعم فى رحابها، وأما من وجد فى

مجرد التحرر من القيد شبعا ورياء تاركا للأحرار أن يعمروا له دنياه فليرضى بنصيبه. وما نصيبه إلا أن يقف مواقف الأتباع الأذلاء حتى بعد أن تحررت من قبضة سيدها.

الطغيان[٤٩] وعلاقته بقضية الحرية:

يرى زكى نجيب أن الطغيان قد ضرب بجذوره فى ربوع الشرق[٥٠] منذ آماد بعيدة سحيقة، حتى أصبحت لفظتا الشرق والطغيان مترادفتين أو كالمترادفتين. يقول: لا تقل إن لنا دستورا يجعل الناس سواسية ويحرم الطغيان، فالطغيان فى دمائنا: الحاكم الشرقى طاغية، والرئيس الشرقى طاغية، والوالد الشرقى طاغية والزوج الشرقى طاغية، والموسر الشرقى طاغية، طغاة هؤلاء جميعا، لأن فى نفوسهم هزالا يعوضونه بمظاهر الاستبداد بسواهم. العظمة فى الشرق معناها الطغيان، والطغيان من معانيه كسر القوانين، فيستحيل أن يكون العظيم عظيما عندنا إن أطاع القانون، حتى لو كان هذا القانون من وضعه هو، لأن العبث بالقيود هى عندنا الحد الفاصل بين السيد والمسود، فقل لى إلى أى حد تستطيع فى الشرق أن تعبث بالقانون والنظام، أقل لك فى أى مرتبة أنت من مراتب المجتمع، فأعلاها منزلة أكثرها عبثا، وأدناها أقلها[٥١].

كتب هيجل فى القرن التاسع عشر فى حديثه عن تطور الحرية: "إن أهل الشرق لا يعرفون حتى اليوم أن الإنسان حر لمجرد كونه إنسانا عاقلا، إنهم لا يعرفون إلا أن تكون الحرية لرجل واحد، ثم لا تكون حرية هذا الرجل إلا اندفاعه وراء نزواته". ويعلق زكى نجيب على هذه العبارة بالقول: "لقد مضى على هذا الذى كتبه هيجل قرنا أو يزيد، وتبدلت أحوال الشعوب الشرقية فى كثير جدًا من الجوانب والأوضاع، فصدرت لها الدساتير، وقامت فيها المجالس النيابية وما إليها من مظاهر الحكم الديمقراطى الذى يعترف للإنسان العاقل بحريته، ولا يقصر الحرية على رجل واحد يندفع وراء نزواته - كما يقول هيجل - لكننى رغم ذلك كله ما كدت أقرأ لهيجل هذه العبارة وأدير فيها الفكر، أو أديرها فى الفكر بتعبير أصح، حتى تبينت صدقها إلى اليوم (١٩٥٠)"[٥٢].

وإذا كان الطغيان فى الشرق بهذه الصورة التى صوره بها زكى نجيب، وتحدث عنه فلاسفة كثيرون، لنا أن نسأل: كيف يظهر الطاغية؟.

يرى زكى نجيب محمود أن الاعتداء وحب السيطرة فطرة فطر عليها الإنسان، وهذه الفطرة لا يلجمها إلا أن يصادفها من يضع لها الشكائم فتقف أمام المعتدى، أما إذا لم يجد لاعتدائه رادعا فسيمضى فى طريقه آمنا مطمئنا، وإن

اللحظة التى يدرك فيها أن ليس لعدوانه رادع، لهى اللحظة التى يتحرك فى أحشائه الطاغية الكامن فى فطرته.

وإذا سألنا زكى نجيب محمود: هل هناك من الناس من يترك حقه نهبًا لغيره وهو عامد؟ يجيب: هم يعدون بالملايين ولولا هؤلاء لما شهد التاريخ طغيانًا ولا طغاة. فالقاعدة التى يريد زكى نجيب أن يضعها بيد أيدينا هى أنه حينما يفرط إنسان فى حقه، يظهر لذلك الحق طاغية يستبد به. وقد فسر زكى نجيب خضوع الشرقيين للطغيان بالقول: إن الأمر ليسهل إدراكه إذا علمت أن الحرية حملها ثقيل على عواتق الناس، نعم إنك لترى الإنسان دءوبًا فى المطالبة بحريته فى الفكر والعمل، حتى إذا ما ظفر بها استسهل أن يدع الفكر والعمل لسواه، فأيسر عليه أن يأخذ الفكرة عن غيره جاهزة، وأن يترك غيره ليضع له خطة العمل[٥٣].

وقد تأثر زكى نجيب فى رأيه الخاص بظهور الطاغية بين الناس برأى أفلاطون فى كتابه الجمهورية، ذلك الكتاب الذى أوضح فيه على وجه اليقين كيف ومتى يولد فى الناس مستبد، فأفلاطون يقدم تحليلا بلغ الغاية فى الدقة والوضوح يبين به الخطوات المتدرجة التى تؤدى إلى ظهور المستبد فى دنيا السياسة، ففى المجتمع الواحد قلة قليلة تختار السياسة عملا لها، وهذه القلة بدورها تشبه ذكور النحل فى الخلية، بعضها يلدغ والآخر لا قبل له على أن يفعل ذلك فيتجمع العسل كله للادغين وتبقى أكثرية الشعب لا تدرى فى أمر السياسة أين الرأس وأين الذنب، لكنها تصفق كلما خطف أبصارها بطل، فها هنا يكون منبت الاستبداد والمستبد، لأنه يتقدم لحماية تلك الأكثرية الغافلة، يلقى عليها من البسمات ما تلين له القلوب، فتقدم له الطاعة اختيارا وفى هذا الموضع من مراحل التطور تتحقق أسطورة قديمة كانت شائعة معروفة عند اليونان، وهى أسطورة من يأكل من اللحم الآدمى ممزوجا بمختلف القرابين يتحول إلى ذئب يستمرئ شرب الدم[٥٤].

يصف زكى نجيب نفوس الطغاة، يقول: "فقيرة هى النفس التى تنظر إلى باطنها فتجده خواء، فتمتد إلى خارجها لتقتنى ما يسد لها ذلك الخواء، وماذا تقتنى؟ تتصيد أناسا آخرين ذوى نفوس أخرى لتخضعهم لسطانها! إنها علامة لا تخطئ فى تمييز أصحاب النفوس الفقيرة ممن سواهم، فحيثما وجدت طاغية - صغيرا كان أو كبيرا - فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه، إن المكتفى بنفسه لا يطغى، إن من يشعر فى نفسه بثقة واطمئنان ليس فى حاجة إلى دعامة من سواه، وإذا فماذا أقول؟ أأقول إن الطغيان قد امتد بجذوره فى ربوع الشرق لجدب نفوس أهله؟[٥٥].

ويقول فى موضع آخر: الطاغية فى صميم طبيعته عبد يذل للقوة حيث يراها، كما يبطش بالضعف أينما رآه. الضعف عند الإنسان القوى القادر يستثير العطف والإشفاق، أما الضعف عند الذى صاغه الله طاغية بطبعه، فيعزى بالاعتداء، وكلما ازدادت الفريسة ضعفا، ازداد الطاغية بطشا وعسفا وطغيانا، والعبودية والطغيان وجهان لشئ واحد. إننا عبيد لأننا طغاة، وطغاة لأننا عبيد، وأما الإنسان الحر القادر المكتفى بنفسه فى عزة وكبرياء فلا هو يطغى ولا هو يعنو بوجهه ذلا لطاغية.

ويربط زكى نجيب محمود بين الطغيان وبين الجهل فيتساءل: هل نتصور مثلا عالما متبحرا فى علمه متملكا نواصيه، يعمل فى معمله بغية الوصول إلى نتائج فى العلم جديدة، هل نتصور مثل هذا العالم راغبا فى بسط نفوذه على الناس؟. يجيب زكى نجيب بالقول: لا أظن ذلك لأنه ليس بحاجة إلى مثل ذلك، فهو يتجه بأمله ومجهوده نحو الطبيعة يريد أن يملك زمامها، لا نحو عباد الله يبتغى إذلال رقابهم، هو لا يريد بغيا ولا طغيانا، لأنه قادر ماهر مكتف بنفسه، والعكس صحيح أى أن الإنسان إذا شعر بخواء نفسه وعجزها وهى وحدها، التمس القوة عن طريق الآخرين، فبطش وتعسف(٥٦).

نقد زكى نجيب لمصطلح "المستبد العادل":

ظهر هذا المصطلح فى القرن التاسع عشر فى الفكر السياسى الأوروبى، واستخدمه فى البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظام معين فى الحكم فى تاريخ أوروبا الحديث. والمفروض أنه عند مصطلح "الاستبداد العادل" بشكل عام تلتقى مفاهيم الملكية المطلقة التى كانت معروفة فى أوروبا، ومفاهيم عصر التنوير، الذى يعبر عنه فلسفيا بكلمات خمس هى: الفرد - العقل - الطبيعة - التقدم - السعادة. ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب. ومن أوروبا انتقلت إلى الشرق - فيما يبدو - عدوى "المستبد العادل"(٥٧).

وقد وجه زكى نجيب النقد لرأى الإمام محمد عبده عندما كتب مقاله المشهور "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، هذا المستبد يستطيع إكراه المتناكرين على التعارف، وإرغام الأهل على التراحم، وأن يحمل الناس على الأخذ برأيه هو فيما يخص منافعهم لاجئا فى ذلك إلى الرهبة إن لم تكن لديهم الرغبة فى إسعاد أنفسهم. وبعد هذه المقدمة المخيفة، خفف الأستاذ الإمام وقعها بأن اشترط على هذا المستبد الذى يدعو إليه أن يكون "عادلا" بمعنى أن تكون نظرته الأولى إلى شعبه

الذى يحكمه، وبعد ذلك تجئ النظرة الثانية لمصلحة نفسه إذا كانت له مصلحة خاصة.

ويعلق زكى نجيب على رأى الإمام محمد عبده قائلا: كلا وألف مرة كلا يافضيلة الإمام، سنواصل ما بدأته من حملة الإصلاح "بمداد القلم" محاولين أن يكون المداد جيدا وشافيا، ولكننا لن نخطو معك خطوة واحدة فى الدعوة إلى حاكم مستبد حتى ولو كان ذلك المستبد عادلا[٥٨].

ثالثًا : المســــاواة

فى مقال له بعنوان "مجتمع جديد أو الكارثة" يؤكد زكى نجيب أن عالمنا كما هو قائم الآن، يشقيه الفقر الفظيع فى ناحية، ويفسده البذخ والإسراف فى ناحية أخرى، وهذا الموقف المأسوى يضاف إليه جانب من السخرية اللاذعة من أنفسنا حين نكتفى بأن نطلق على القسم الأول وهو - ثلثا سكان الأرض - البلاد النامية، وعلى القسم الثانى - وهو ثلث السكان - البلاد التى نمت بالفعل. ويعجب زكى نجيب لهذا التقسيم، مصدر هذه السخرية عنده هو فى الإيحاء بأن النامية فى طريقها إلى أن تلحق بالتى حققت نموها، مع أن الفجوة تزداد مع الزمن، لأن المتقدم يسرع فى تقدمه بنسبة أكبر جدا من سرعة المتخلف فى سيره إلى الأمام.

على أن المتقدم والمتخلف فى هذا التقسيم الحضارى، لا تحدده الحدود الجغرافية تحديدا فاصلا، لأن القسمين يتداخلان، بمعنى أن تجد داخل البلاد المتخلفة فئات من أهلها تعيش على المستوى العالى الذى يعيش عليه أهل البلاد المتقدمة، بل قد يزيد، فضلا عن وجود بلاد وضعتها ثروات أراضيها فى مقدمة الأغنياء، أما حضارتها فقد أمسكت بها مع الأسرة المتخلفة، وكذلك الشأن - من تقسيم عالمنا بين تقدم وتخلف - لاختلاف الأنظمة الاجتماعية السياسية، وهى أنظمة قد تتنوع بدرجة كبيرة، إلا أنها تدور حول محورين رئيسين، هما محور الرأسمالية من جهة، ومحور النظم الاشتراكية من ناحية أخرى، فمن الأولى ما هو غنى ومتقدم، وما هو فقير متخلف، وكذلك من الثانية بلاد تقدمت وأخرى تخلفت[٥٩].

ويعلل زكى نجيب هذا بأن التقدم الذى يصاحبه الغنى مرهون بالعلم التقنى (التكنولوجى)، وليس فى هذا المجال فرق بين أن يكون البلد رأسماليا أو اشتراكيا، ومعنى ذلك أنه إذا أراد العالم لنفسه نجاة من أزمته الراهنة، فلابد له من تصور جديد لمجتمع جديد، وذلك لأن العالم كله - المتقدم منه والمتخلف - كأنما

يقف على شفا حفرة من نار، فالمصير واحد بالنسبة للقسمين معًا ولا خلاص لهما من ذلك المصير إلا أن يتعاونا على إقامة مجتمع جديد، لا يكتفى فيه بترميم البناء القديم، بل هو مجتمع يقوم على أسس أخرى غير التى كانت، لأنه لا بديل لمثل هذا المجتمع الجديد إلا كارثة تجتث أهل الأرض جميعًا.

بل إن الكارثة المرتقبة قد أحاقت فعلا بثلثى البشر، جوع وعرى وأمية وموت مبكر وإسكان لا يفى بالحد الأدنى من ضرورات الحياة. وتصحيح هذا الوضع البائس لهؤلاء الملايين، يستحيل أن يتحقق والعالم المتقدم فى صمم وعمى. لأن هذا العالم المتقدم جزء من علة الكارثة، لأنه كلما اطرد به السير السريع فى التنمية والإنتاج، ثم الإسراف المجنون فى البذخ والتبذير، كانت النتيجة المحتومة هى أن يزداد الفقير فقرًا والمتخلف تخلفًا، فكما أنه فى داخل البلد الواحد لا يتم إصلاح حقيقى إلا إذا تحقق شئ من المساواة بين الأفراد، فكذلك الأمر على مستوى العالم، لا أمل فى إصلاح ما لم تتحقق تلك المساواة نفسها، أو شئ منها بين الأمم[٦٠].

إذن الأساس الأول الذى اقترحه زكى نجيب للمجتمع الجديد أن يقوم عليه، هو: "المساواة، مساواة على المستوى القومى، ومساواة على مستوى العالم بأسره"، فلكل إنسان على وجه الأرض - من حيث هو إنسان وكفى - حق نابع من فطرته البشرية نفسها فى أن يشبع حاجاته الطبيعية الأساسية من تغذية وإسكان ورعاية صحية وتعليم، لأنه بغير أن تجد هذه الحاجات الأساسية ما يشبعها إلى الحد المعقول، فإنه يتعذر على الإنسان أن يشارك فى الحياة الحضارية مشاركة مقرونة بالكرامة الواجبة، وليست المشاركة فى الحياة المتحضرة الكريمة مما يجوز أن يغنى فيه إنسان عن إنسان، لأنه "فرض عين" كما نقول فى الفقه، أى أنه فرض مفروض على كل إنسان باعتباره إنسانا.

ولتحقيق المساواة التى يطالب بها زكى نجيب، فإنه يرى ألا يكون المجتمع الجديد المقترح مجتمعا استهلاكيا على الصورة التى نراها اليوم فى البلاد المتقدمة والغنية، بل هو مجتمع إنتاج، والإنتاج فيه تحدده الحاجات الطبيعية الضرورية لكل إنسان، لا الربح الذى يجئ أو لا يجئ، فلا ينبغى للاستهلاك أن يكون غاية فى ذاته، كما هى الحال الآن، إذ ننتج من السلع ما لا تقتضيه الحاجة، نتيجة لا لشئ إلا ليلهو به أصحاب الثراء، فى الوقت الذى نترك فيه ملايين الناس يعوزهم سد حاجاتهم الضرورية، لكننا إذ نقول أن الإنتاج محدود بالحاجات الضرورية لا يفوتنا أن نشير إلى أن تلك الحاجات نفسها تختلف باختلاف العصور واختلاف الثقافات

والحضارات، فلابد من مسايرة التغيرات الطارئة بحكم العصر وثقافته وحضارته، فما لم يكن حاجة ضرورية فى ظل ثقافة ماضية، قد يصبح الآن ضرورة لا غنى عنها.

ولذلك فلابد ألا يترك الأمر فى تعيين الحاجات الضرورية فى مجتمع ما لأفراد يقرونه كما شاء لهم هواهم، بل لابد من من مشاركة أفراد الشعب عن طريق القنوات المشروعة، فى ذلك القرار، وهو قرار له خطورته العظمى، لأن عليه تدور رحى الإنتاج، فتنتج ما يكون معظم الشعب بحاجة إليه، ونهمل ما ليسوا بحاجة إليه فى المرحلة المعينة من العصر المعين، فرض الحاجات الفعلية كما يحسها جمهور الناس، وترتيبها بحسب الأهمية التى يرونها لها، يكون هو أساس الخطة فى عملية الإنتاج[٦١].

يتضح من آراء زكى نجيب السابقة، أن إقامة المجتمع الجديد لا يعتمد على جهود البلاد المتخلفة الفقيرة وحدها، لأن ذلك لا يجدى ما لم تدخل البلاد المتقدمة الغنية معها فى عملية التغيير، تغيير نفسها أولا، وتغيير الآخرين ثانيا، إذ أنه من المفارقات العجيبة فى عصرنا، أن التقدم والتخلف كليهما كانت له آثاره التى اجتمعت معا وكونت الأزمة التى يعانيها المجتمع، فلئن كان التخلف قد صحبه البؤس المادى من جوع وعرى ومرض وجهل، فإن التقدم قد صحبه كذلك مرض خاص به، نشأ له عن التفاوت بين الناس، تفاوتا فى المال أو تفاوتا فى السلطة، مما أدى إلى نتيجة شبيهة جدا بالنتيجة التى أصابت المتخلفين، لولا أنها هذه المرة ضرب من القلق يسمونه بـ "الاغتراب"، فسواء كان الحاصل جوعا وعريا، أو كان شعورا عند الناس بأنهم من أوطانهم فى غربة، فالنهاية واحدة، وهى ضرورة التغيير، ولا عجب أن نجد تشابهًا فى الضيق بين شباب المتقدمين وشباب المتخلفين على حد سواء، وأن يكن لكل من الفريقين علته، فلم يعد من مناص فى التفكير الجاد فى تغيير الأسس التى يقوم عليها المجتمع الإنسانى بأسره وأولها المساواة، وإلا فالكارثة لاحقة بالجميع[٦٢].

ولتأكيد قيمة المساواة، فقد ناقش زكى نجيب مشكلة التفرقة العنصرية القائمة على أساس اللون، رافضا بذلك سمو الأجناس البيضاء، وقد أعجب زكى نجيب بقول "وليم إدوارد دى بوا"، الكاتب الأمريكى الزنجى فى أوائل القرن العشرين: "إن مشكلة القرن العشرين هى مشكلة الفاصل اللونى"، وقد فسر زكى نجيب هذه العبارة بقوله: والذى عناه هذا الكاتب بعبارته تلك: أن مشكلة هذا القرن

هى نهضة الشعوب الملونة، نهضة تهز قوائم العرش الذى تربع عليه أصحاب الجلد الأبيض زمنا ما.

كما أعجب زكى نجيب بكلمة الرئيس "سوكارنو" حينما اجتمعت الدول الآسيوية والإفريقية فى مؤتمر "باندونج" عام ١٩٥٥م والتى قال فيها: "هذا أول مؤتمر دولى للشعوب الملونة فى تاريخ البشر، إن الروابط التى توحدنا أهم بكثير من الفوارق السطحية التى تفرق بيننا، والذى يوحدنا هو اتفاقنا جميعا على مقت التفرقة العنصرية". ويعلق زكى نجيب بالقول: إذن فالثورة الآسيوية الإفريقية المشتركة هى فى أعماقها ثورة على ما كان الغرب قد أراده لبنى الإنسان من عدم المساواة، لقد كان المجتمعون فى "باندونج" يمثلون شعوبا احتقرت فى قلب بلادها، وزحزحت إلى الصفوف الخلفية من الجماعة البشرية، وصب عليها الاستغلال ونزل بها الاضطهاد، لا من الوجهة السياسية وحدها، بل من الوجهة العنصرية كذلك .. وكان لهذا الاجتماع مغزاه السياسى العميق، فقد كانت سياسة الدول الغربية على مدى سبعة قرون قد استقرت على أساس أن التفاوت العنصرى بين الغرب والشرق قد انحسمت فيه الكلمة إلى الأبد، وأن تفوق الغربى لن يصبح موضعًا لنزاع، وعلى هذا الأساس حيكت خيوط العلاقات الدولية طوال هذا الأمد الطويل، وها هى ذى الدول الآسيوية الإفريقية قد اجتمعت كلها معا فى باندونج لتمحو من سجل السياسة الدولية آية وتثبت مكانها آية. وهذا يدل على أن الشخصية الآسيوية الأفريقية قد أخذت ملامحها تظهر واضحة، وعلى أن هذه الشخصية الموحدة ستتولى توجيه العالم إلى المساواة وإلى العدل وإلى الحرية بمعناهم الصحيح[٦٣].

ويعول زكى نجيب على المستنيرين تدعيم قيمة المساواة داخل شعوبهم، ويرى أنه أمام هؤلاء المستنيرين فى شعوبنا الآسيوية والأفريقية فجوتان من نوعين مختلفين: فالمسافة بعيدة داخل البلد الواحد بين العلية والجماهير، والمسافة بعيدة كذلك بين البلد كله من ناحية والعالم العلمى الصناعى الفنى المتسلط من جهة أخرى، فلا مندوحة لها عن قيادتين فى آن واحد: إحداهما ترمى إلى التسوية بين المرتفع والمنخفض فى الداخل، والأخرى نهوض عام ليلحق البلد كله بالبلاد التى سبقته فسيطرت عليه بسبقها.

ولابد للمستنيرين لكى يحققوا أهدافهم، من إشعال الروح القومية بشتى الوسائل، ومن هذه الوسائل تركيزهم على إحياء التراث القومى، ليظهر لكل شعب مجده القديم فيستحثه على استرداد شخصيته وكرامته، ليصل الحاضر بالماضى.

وحين يتحقق هذا، يتحقق للإنسانية كلها أمل أخفق الغرب في بلوغه، ألا وهو العدالة والسلام، لأن فوارق كثيرة مما تسبب الظلم والحروب ستزول، فستزول العنصرية، وفوارق الثروة بين قارات العالم، وفوارق العلم، وفوارق القوة بشتى ضروبها.

ويرى زكى نجيب أنه بين أبناء القارتين قادة يحسنون التعبير عن آمال شعوبهم، ويحسنون القيادة نحو تحقيق الآمال. هؤلاء الهداة البناة العمالقة يشتركون في بناء آسيا وأفريقيا بناء جديدا يعيد لها قيادة الحضارة، وهذا في رأى زكى نجيب ليس مستحيلا، فمن بين سبعين قرنا من قرون التاريخ الحضارى، لبث زمام القيادة في أيدى هاتين القارتين العظيمتين ما يقرب من خمسة وستين قرنا، ولم يفلت منهما الزمام إلا مدى الخمسة قرون الأخيرة. ويتساءل زكى نجيب: أيكون حلما بعيد التحقيق أن تعود القارتان من جديد، وهما اللتان علمتا الإنسان أصول الحضارة وفروعها، فتعلمانه مرة أخرى درسًا نسيه فجلب عليه الكوارث بنسيانه، وهو أن المساواة بين البشر أساس لابد من إقامته أولا قبل أن يذوق العالم طعما للسلام؟[٦٤].

* * * * *

عرضنا للأسس الأخلاقية - ذات الطبيعة السياسية - التى يجب أن تقوم عليها الدولة عند زكى نجيب محمود، ولكن لو تأملنا هذه القيم السياسية الثلاث لوجدنا بينها تضاد واضح، وهذا ما أكده زكى نجيب نفسه وعزاه إلى العصر الذى نعيشه الآن، يقول: إن هذا العصر بحروبه وثوراته قد جاء إلى الناس بأضداد لم يستطيعوا حتى اليوم أن يوفقوا بينها لتستقيم بهم الحياة وتستقر. وفى مقدمة هذه الأضداد التى لم يستطيعوا حتى اليوم أن يوفقوا بينها لتستقيم بهم الحياة وتستقر. ما تطلبه العصر من حرية للإنسان الفرد، وما تطلبه فى الوقت نفسه من سيطرة الجماعة على كل فرد من أفرادها، إن العصر نفسه الذى نادت بشائره بحرية الإنسان فردا مسئولا، قد حمل فى أعطافه رسالة أخرى، فحواها أن يتكتل جمهور الناس فى الجماعة المعينة ليجعلوا الحياة مشاركة بين الجميع، عاليهم مع سافلهم عند السفوح أو سافلهم مع عاليهم عند الذرى، وكما كان محالا - من الوجهة العملية - أن تتحقق هذه المشاركة المتساوية إلا إذا أمسك بالزمام زعيم قوى القبضة صارخ الصوت، فلتكن هذه سنة الحياة الإنسانية، ومن هنا تولدت نظم سياسية فى كثير جدًا من بلدان العالم الثالث، التى ظفرت بحرياتها السياسية بعد الحرب العالمية الثانية، ونتيجة لها كفرت بحرية الفرد مستقلا عن قومه، إذن فلا مجال لأحزاب تصطرع فى

الرأى ولا موضع لجهود فردية يسير بها أصحابها ليحققوا نجاحًا لأنفسهم فى دنيا الاقتصاد .. إلى آخر ما نعرفه فى هذا السبيل.

ذلك هو عصرنا فى أضداده، إذ أعطى الإنسان الفرد بيمينه حق الحرية المسئولة، ثم أسرع فمحاها حين نادى بوجوب المشاركة المتساوية، برغم ما قد فرق الله سبحانه وتعالى بين عباده فجعلهم درجات، فى قوة العضل وفى قدرة العقل وفى الهدى، وفى كل جانب من جوانب حياتهم[٦٥].

* * * * *

يتضح من الآراء التى عرضناها لزكى نجيب محمود حول قضية العلاقة المرجوة بين الأخلاق والسياسة، والتى تتلخص فى ضرورة إقامة الدولة على أسس أخلاقية، يتضح ما لهذا الفيلسوف من شأن عظيم فى مجال الفلسفة السياسية، وإن كان قد أنكر على نفسه أى معرفة بالسياسة كما أوضحنا فى بداية البحث.

ولعل أفضل عبارة نختتم بها بحثنا عن هذا الجانب الهام من فكر وفلسفة زكى نجيب محمود، والتى تعبر بحق عن مكانته، ما قاله أستاذنا الدكتور عاطف العراقى بأن فيلسوفنا قد أخلص للفكر إخلاصا بغير حدود، وإذا كان قد عاش فى عالم الأفكار أكثر مما عاش مع الناس، إلا أن أفكاره كانت وستظل هادية للناس طوال أجيال وأجيال، فلم تكن عزلته عزلة سلبية، بل كانت عزلة إيجابية، عزلة ينبغى أن يتمسك بها كل من يتمسك بدولة الفكر[٦٦].

الهـــــوامـــــش

١- زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٥م - مقالة: جاهل بالسياسة يتحدث عنها - ص٢٣١.

٢- المصدر السابق: ص٢٣٣.

٣- زكي نجيب محمود: حصاد السنين - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٩١ - مقالة: سنوات التحول - ص٨٢.

٤- المصدر السابق: ص١٦٦.

٥- زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق - مقالة: جاهل بالسياسة يتحدث عنها - ص٢٣٦.

٦- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٣ - ١٩٨٣ - مقالة: عبيد المذاهب - ص٢٤٦.

٧- أبو حامد الغزالي: ميزان العمل - تحقيق: سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ط١ - ١٩٦٤ - ص٤٠٥ وما بعدها.

٨- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: عبيد المذاهب - ص٢٤٧ - ٢٤٨.

٩- المصدر السابق: ص٢٤٨.

١٠- المصدر السابق: ص٢٤٩ - ٢٥٠.

١١- المصدر السابق: ص٢٥٠ - ٢٥١.

١٢- المصدر السابق: ص٢٥١.

١٣- زكي نجيب محمود: شهادة زكي نجيب محمود - ضمن كتاب: المثقفون والسلطة في مصر - غالي شكري - مؤسسة أخبار اليوم -ط١ - ١٩٩٠.

١٤- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: السياسة بنظرة ساذجة - ص٨١ وما بعدها.

١٥- انظر في هذا المعنى: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتملي سانتهلير - نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤ - ص١٧١ وما بعدها.

١٦- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: السياسة بنظرة ساذجة - ص٨٤ - ٨٥.

١٧- المصدر السابق: ص٨٦ - ٨٧.
١٨- زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق - مقالة: جاهل بالسياسة يتحدث عنها - ص٢٣٦ - ٢٣٧.
١٩- المصدر السابق: ص٢٣٧ - ٢٣٨.
٢٠- المصدر السابق: ص٢٣٩.
٢١- المصدر السابق: ص٢٤٠ - ٢٤١.
٢٢- المصدر السابق: ص٢٤١ - ٢٤٢.
٢٣- المصدر السابق: ص٢٤٢. وفى هذا الصدد، يلفت زكى نجيب نظرنا للفرق اللغوى بين الكلمة الإفرنجية - إنجليزية وفرنسية - التى تقابل الكلمة العربية "سياسة". فذلك الاسم عندهم يبدأ بمقطع معناه المدينة، ثم تمتد الإشارة طبعا إلى من يسكنون المدينة، وهم الجمهور، وبهذا يكون معنى اللفظة عندهم هو: ما يتصل بحياة الناس، وأما الاسم العربى "سياسة" فيثير عند زكى نجيب أسئلة كثيرة، أولها: هل استعملت كلمة سياسة أو سياسى فى العصور العربية الأولى، وإذا لم تكن قد استعملت، فمتى دخلت باستعمالها المعروف الآن؟. والسؤال الثانى وهو عند زكى نجيب أهم من الأول وهو: هل يراد بالسياسى أن يقوم بما يقوم به من يسوس الجياد، وبهذا المعنى يكون المراد بالسياسى "ترويض" الشعب على سلوك معين؟. يخشى زكى نجيب أن يكون هذا المعنى كامنًا فى نفوسنا، عندما استخدمنا هذه اللفظة فيما نستخدمها لتؤديه، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان للسياسة عندنا عكس ما للسياسة عند شعوب أوروبا، فبينما هى هناك تعنى النظر فيما يتصل بحياة الناس، جعلناها نحن ترويضًا للناس على ما لا يرغبون فيه؟ وربما كان من أجل هذا المعنى للسياسة قال الشيخ محمد عبده فيما روى عنه: لعن الله السياسة وساس ويسوس وسائسًا ومسوسًا. انظر: فى مفترق الطرق: مقالة: جاهل بالسياسة يتحدث عنها - ص٢٤٢ - ٢٤٣.
٢٤- زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٠ - مقالة: سياسة بغير ساسة - ص٧١ وما بعدها.
٢٥- خالد محمد خالد: من هنا نبدأ - القاهرة - ١٩٥٠ - مقدمة الكتاب.
٢٦- زكى نجيب محمود: قيم من التراث - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٤ - مقالة: بل .. من هنا نبدأ - ص٢٢٦.
٢٧- المصدر السابق: ص٢٢٧ - ٢٢٨.

٢٨- المصدر السابق: ص٢٢٩ وما بعدها، والآية رقم: ١١ من سورة الرعد.

٢٩- سورة البقرة: آية ٩٦.

٣٠- المصدر السابق: ص٢٣١.

٣١- المصدر السابق: ص٢٣٢.

٣٢- انظر فى هذا المعنى: أفلاطون: الجمهورية - ترجمة: فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥م - أجزاء متفرقة من الكتاب الرابع. وقد أشار زكى نجيب لرأى قيل فى محاورة الجمهورية لأفلاطون ص١٨٧، أدلى به "تراسيماكوس" عندما قال: إن العدالة ليست إلا ما يخدم الأقوى!. ويدعونا زكى نجيب ألا نأخذ بظاهر هذا القول متسرعين لأننا سنرفضه فى هذه الحالة بلا تردد، كما رفضه المتحاورون فى "الجمهورية" ولكن لو تأملنا هذا الرأى لوجدناه جدير بالعناية كما يقول زكى نجيب، لأن ما يعد عدلا فى بلد قد لا يعد كذلك فى بلد آخر، فمن العدل فى البلاد الرأسمالية - مثلا - أن يكون لصاحب الثروة أن يتصرف فى ماله كما يشاء، ولكن ذلك نفسه ليس عدلا فى البلاد الاشتراكية، فمن الذى يقرر هناك أنه عدل، ومن الذى يقرر هنا أنه ليس كذلك، الذى يقرر ذلك هو "الأقوى" فى كلتا الحالتين، وقد يكون هذا الأقوى حاكما فردا وقد يكون مجلسا نيابيا، لكن ليكن ما يكون، فهذا الأقوى هو صاحب القرار الذى يحدد ما يكون عدلا وما لا يكون. انظر: زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: العدل عندما يبصر - ص٩٤-٩٥.

٣٣- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: العدل عندما يبصر - ص٩٥.

٣٤- الغزالى: ميزان العمل - ص٢٦٤ وما بعدها.

٣٥- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: العدل عندما يبصر - ص٩٧ - ٩٨.

٣٦- المصدر السابق: ص٩٨.

٣٧- ينتقد زكى نجيب من يقومون بترويج مفهوم العدالة الاجتماعية فى مجال الثقافة الرفيعة، وذلك بعد ثورة يوليو، حينما حاول المسئولون حينئذ أن يجعلوا من الثقافة الرفيعة مشاعا للجميع من منطلق تحقيق العدالة الاجتماعية. انظر: حصاد السنين - مقالة: "إرادة التغيير" - ص٢٥٣ وما بعدها.

٣٨- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: العدل عندما يبصر - ص٩٨ - ٩٩.
٣٩- المصدر السابق: ص١٠٠.
٤٠- تتبع تطور قضية الحرية وأهم دعاتها فى العصر الحديث فى: زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ١٩٨٦ - أماكن متفرقة من الكتاب.
٤١- زكى نجيب محمود: قيم من التراث - مقالة: حرية الذين يعلمون - ص٢٢٢.
٤٢- سورة الزمر: آية ٩.
٤٣- زكى نجيب محمود: قيم من التراث - مقالة: حرية الذين يعلمون - ص٢٢٣ - ٢٢٤.
٤٤- زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ ١٩٨٧ - مقالة: عصر يبحث عن حرية الإنسان - ص٦٨.
٤٥- المصدر السابق: ص٦٩ - ٧٠.
٤٦- المصدر السابق: ص٧١ - ٧٢.
٤٧- المصدر السابق: ص٧٣.
٤٨- المصدر السابق: ص٧٣ - ٧٦.
٤٩- اختفت كلمة "الطاغية" أو "الطغيان" من قاموس المصطلحات السياسية الحديثة، فلم تعد تستخدم إلا نادرا لاسيما إذا كان الحديث عن الأنظمة القديمة أو "الطغيان فى الشرق". انظر: إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية "دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٩٤.
٥٠- حول الطغيان فى الشرق، انظر: المرجع السابق - ص٣٠٩ وما بعدها.
٥١- زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٣ - مقالة: نفوس فقيرة - ص٨١ - ٨٢.
٥٢- زكى نجيب محمود: قصاصات الزجاج - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ ١٩٧٤ - مقالة: الطاغية الصغير - ص١٣٨.
٥٣- زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٣ - مقالة: كيف يولد طاغية؟ - ص١٦٧ - ١٦٨.
٥٤- زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف - مقالة: كيف يولد طاغية - ص١٦٩، وانظر هذا الرأى لأفلاطون فى: الجمهورية: الكتاب التاسع - ص٤٩٦ وما بعدها.

ويستشهد زكى نجيب بكتابين آخرين يرى أنهما يشرحان شرحا مستفيضا لهذه الحقيقة في طبائع الناس، وهما: شخصية مصر للكاتب جمال حمدان - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٨١ - المجلد الثانى - الفصل الثانى والعشرون وعنوانه: من الطغيان الفرعونى إلى الثورة الاشتراكية - ص٥٣٦ وما بعدها، والكتاب الثانى هو: الخوف من الحرية للمؤلف: أريك فروم - نيويورك - ١٩٦٧.

٥٥- زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية - مقالة: نفوس فقيرة - ص٨٢.

٥٦- زكى نجيب محمود: جنة العبيط - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٢ - مقالة أخلاق العبيد ص١٩٥.

٥٧- إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية - ص٧٢ وما بعدها.

٥٨- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: مداد مغشوش - ص٧٨ - ٨٠.

٥٩- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - مقالة: مجتمع جديد أو الكارثة - ص٢٣٥.

٦٠-المصدر السابق: ص٢٣٥ - ٢٣٦.

٦١- المصدر السابق: ص٢٣٦ - ٢٣٨.

٦٢- المصدر السابق: ص٢٣٨ - ٢٣٩.

٦٣- زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٣ - ١٩٨٢ - مقالة: مقومات الشخصية الإفريقية والآسيوية - ص٢٣٩ وما بعدها.

٦٤- المصدر السابق: ص٢٤١ - ٢٤٢.

٦٥- زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين - دار الشروق وبيروت - ط١ - ١٩٩٠ - مقالة: هذا هو عصرنا ٣ - ص١١٣ وما بعدها.

٦٦- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر "قضايا ومذاهب وشخصيات" - دار قباء - القاهرة - ١٩٩٨ - ص٥١٣.

المصـــادر والمــراجـــع

أولا: مؤلفات زكي نجيب محمود:

١- زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٥م.

٢- زكي نجيب محمود: حصاد السنين - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٩١م.

٣- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٣م.

٤- زكي نجيب محمود: قيم من التراث - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٤م.

٥- زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٦م.

٦- زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٨٦م.

٧- زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٧.

٨- زكي نجيب محمود: الكوميديا الأرضية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٣م.

٩- زكي نجيب محمود: قصاصات الزجاج - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٧٤م.

١٠- زكي نجيب محمود: أفكار ومواقف - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٢م.

١١- زكي نجيب محمود: جنة العبيط - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٢ - ١٩٨٢م.

١٢- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط٣ - ١٩٨٢م.

١٣- زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين - دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ - ١٩٩٠م.

١٤- زكى نجيب محمود: فصل بعنوان "شهادة زكى نجيب محمود" ضمن كتاب: المثقفون والسلطة فى مصر لغالى شكى - مؤسسة أخبار اليوم - ط١ - ١٩٩٠م.

ثانيًا: مصادر ومراجع أخرى:

١٥- أبو حامد الغزالى: ميزان العمل - تحقيق: سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - ط١ - ١٩٦٤م.

١٦- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية" بارتملى سانتهلير - نقله إلى العربية: أحمد لطفى السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤م.

١٧- إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية "دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٩٤م.

١٨- أفلاطون: الجمهورية - ترجمة: فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥م.

١٩- جمال حمدان: شخصية مصر "دراسة فى عبقرية المكان" - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٨١م.

٢٠- خالد محمد خالد: من هنا نبدأ - القاهرة - ١٩٥٠م.

٢١- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - دار قباء - القاهرة - ١٩٩٨م.

22- Erich Fromm: Escape from freedom - N.Y. - 1967.

المحـور الثالث

الفكر العربى المعاصر

والمعارك الفكرية

زكـــى نجيـــب
وإشكالية الأصالة والمعاصرة

د. أحمـد محمود صبحـى



أفاض الكتّاب عقب انتقال روح أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن أتناول موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى عن أستاذنا الجليل.

الأول: أنه أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد، وربما كان الفارابى وابن سينا مسئولين عن ذلك عن عمد أو غير عمد، فظلت هذه السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على مدى أكثر من عشرة قرون حتى شاعت بين الناس عبارة: "بلاش فلسفة" فيما لا شأن للفلسفة به، إلى أن جاء أستاذنا فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرفنا أن أعقد موضوع يمكن أن يعرض بأوضح أسلوب، وأن الغموض إنما يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير واضحة فى ذهن صاحبها - ولا شأن لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع، وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان أديبا بقدر ما كان متفلسفا حتى لقبه العقاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف الأدباء، وهو لقب سبق أن أطلق على أبى حيان التوحيدى الذى كان بدوره يعرض أعمق الأفكار الفلسفية فى أسلوب جزل رصين خال من أى تعقيد.

الثانى: ما أثاره الدكتور زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار الدكتور فؤاد زكريا فى مقدمته للعدد التذكارى إلى ذلك ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حوارا فلسفيا لم يكن من قبل، فما من أستاذ فلسفة ألّف كتابا فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آراء زكى نجيب محمود فى الوضعية المنطقية مشايعا أو ناقدا فى أغلب الأحيان، وما كان ذلك قائما فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل.

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب، ونظرا لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عاما بما لا يمكن أن تحصره محاضرة أو مقالة، فإنى أكتفى بالاستناد إلى كتابه: المعقول واللامعقول فى تراثنا.

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه، شريطة ألا

يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورا بين متنافرين بل يأتى تضافرا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر.

يلاحظ أنه قسّم موضوعات كتابه إلى قسمين: قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى، وقسم ثان عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعا بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة، فمن العلاف والنظام فى علم الكلام، إلى الجاحظ فى الأدب، ومن إخوان الصفا وأبى حيان التوحيدى فى الفلسفة، إلى ابن جنّى والجرجانى فى اللغة والبلاغة، ومن إعجاز القرآن عند الأخير، إلى ما نسب إلى ابن الروندى من إلحاد، ومن المعرى، إلى ابن سينا؛ ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى.

يلاحظ أنه كعادته كان دقيقا فى تعبيراته فحدد ما يعنيه من تعبير "المعقول" بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين، فالمعقول كما يعنيه هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات أو هو استدلال كانتقال من جزئى إلى كلى أو من متعين إلى مجرد أو من كيفى إلى كمى، أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات، وأوضح أمثلة له فى تراثنا الفكرى التصوف والسحر والتنجيم. وقد أفاض فى ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية.

ثم ينتهى إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضى - أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة، وأن لا شئ فى التصوف إلا أن يتحلى العلماء فى عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مثل أخلاقية عليا.

اسمحوا لى أن أقتصر فى الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصى، فأتخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام، ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكى نجيب.

يلاحظ أنه حين عرض لقطبى المعتزلة: العلاف والنظام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات، ثم ارتأى - وهو فى ذلك محق - أنهما لم يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية فى مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهى أو إعجاز القرآن.

بصدد ما يصلح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنهما - أى العلاف والنظام - لم يقدما لعصرنا شيئا، وإنما يمكن فقط محاكاتهما فى الوقفة العقلانية فى المسائل المعروضة أى فى المنهج دون الموضوع، وقد كان هذا يقتضى منه أن يشير إلى رأى العلاف فى رفضه الإيمان تقليدا وحكمه عليه بأنه إيمان ظنى غير يقينى، فأرسى بذلك فى الوجدان الإسلامى التعبير "ربنا عرفوه بالعقل" كما لم يشر كذلك إلى حديث النظام عن الشك وأنه لا يقين إلا ولابد أن يسبقه شك.

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التى ذكرها أستاذنا للعلاف والنظام -كما سبق أن أشرت- متعلقة بالإلهيات، وفى هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان فى أى دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية وإما أن يحاول التوسط بينهما، وكانت النزعة العقلانية التى تبناها أستاذنا والتى اعتبرها الأثر الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد كل ما يدعو إليه، أو أن يحكم بالنفى على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام بأكمله، إلا إن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين.

ننتقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالى الذى رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول.

يصف أستاذنا الغزالى بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا، نهابه ونخشع لسطوته، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم فى كذب، بل كتب ما كتب مخلصا صادقا.

ومع ذلك فإنه قد لاحظ أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الإنبثاقة الحرة المغامرة، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى، فجمدته وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونا طويلة، وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم "إحياء علوم الدين" فى أربعة مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار، فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها لكى يضمن إسلامه، يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر، وكيف يعاشر زوجه وأولاده وأصدقاءه .ز يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيفى ينبغى أن تكون لكى يكون مسلما صحيح العقيدة والسلوك، فماذا بقى إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسئولا بما يقرره لنفسه؟

إن الغزالى على قدر عظمته كان هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا بعد إن مرت ثماينة قرون فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هى حضارة أوروبا الحديثة، إنه الرجل الذى صاغ للمسلمين أنموذجا نظريا لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذى يغل اليدين والقدمين واللسان معا (ص٣٤٦)، إنه وضع لحياة المسلم قالبا من حديد لم يعد بعده قادرا على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر.

لست بصدد الدفاع عن الغزالى، على العكس، فإنى أوافق الدكتور زكى نجيب فى كثير مما قال، ولكنى فقط أتساءل: من المسئول عن ذلك؟ ومن الذى يستحق أن يوجه إليه النقد؟: الغزالى أم الذين شايعوه فلم يحيدوا عن شئ مما قال، إلى حد أن قال أحدهم: (كاد الإحياء أن يكون قرآنا).

ولا يتعلق الأمر بالغزالى وحده فقد وجه مثل هذا النقد إلى أرسطو بصدد منطقه الذى ساد فكر البشرية ما يقرب من عشرين قرنا: هل أرسطو هو المسئول أم شراحه الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟، وقل مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه. مدينة الله الذى كان الدستور الروحى والسياسى لأوروبا طوال العصور الوسطى. لمن ينبغى أن يوجه النقد للأتباع أم للمتبوع؟

وبعد هذا النقد من زكى نجيب ينبهنا إلى حقيقة هامة، وهى خطورة الخلط بين النسبى والمطلق، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلا آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها، فلا يصح أن تنقل الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان، وبالتالى نلتزمها فى ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديما وأسلوبه الآن.

بصدد هذه الحقيقة: هل الأمر كله نسبى يتغير تماما من زمان إلى زمان، كيف يتم إذن التواصل الحضارى بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات، كى لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات، فإن تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتديا بالأوروبى مقلعا عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده، فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى، فيوفق بذلك فى أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحى مرغوب.

ننتقل بعد ذلك إلى الشق الثانى من التراث، يقرر الدكتور زكى نجيب أنه لا يحمل كلمة "اللامعقول" مثقال ذرة من معنى الزراية، وإنما مجرد التمييز بين صنفين

مختلفين: صنف ميسوم بميسم التفكير العقلى وصنف يخلو من سمة التفكير العقلى وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهى بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم إلى حكم، أما الحقيقة فهى أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول (ص٣٦٨)، أما الحكم فهو أن الجانب العقلى وحده هو الذى يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر لأن حالات الوجدان، لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر.

أما عن الحقيقة التى قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا، فإنى جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول، ولقد أشار الدكتور زكى نفسه إلى النزعة الرومانسية فى الأدب التى تستند إلى الوجدان والعاطفة، كما أشار إلى اللا شعور لدى علماء التحليل النفسى ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة السريالية فى الفن هذا بصدد الحضارة الأوروبية الحديثة، ولا يتسنى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها، والحضارة الإغريقية هى بدورها مزيج من الإلياذة والأوديسة إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس.

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف، ثم يقرر حكما عاما: ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفه فى طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذى ينبغى الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلودا فى تراث الحضارات الأخرى فلا يندثر لمجرد كونه "لا معقول"، هذا وقد سوى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول، بينما يحضرنى فى ذلك تمييز برجسون بين دين سكونى مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع فى الإنسان الخوف من قوى الطبيعة، ومن ثم فهو دون مستوى العقل، وبين دين حركى متفتح يزود الإنسان بوثبة حيوية أو بطاقة روحية ويشيع فى الإنسان السكينة والطمأنينة ويبث الحب فى جنبات النفس البشرية، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة فى الحالتين.

ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه فى كتابه بتمييز بين معقول يقبل ويؤخذ به منهجا أو موضوعا، ثم بين لا معقول ينبذ ويرفض لمجرد كونه لا معقول، والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب.

إن الأمر فى نظرى ليس تفرقة بين معقول ولا معقول، وإنما بين زمانين، زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقى فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولا وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات.

اسمحوا لى أن أذكر فى ذلك مثالين أحدهما قد ذكره أستاذنا فى كتابه فى استفاضة وهو "كرامات الأولياء" فيأخذ على القشيرى قوله إن الكرامات لا تناقض العقل كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهو قوله "إنها تتم بمشيئة الله" وبين مصطلح منطقى هو قوله: إن الكرامة ممكنة أو جائزة.

اسمحوا لى أن أقول إنى لا أعنى إطلاقًا الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم؛ وإنما مجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علمنا أستاذنا، القضية هى أن القشيرى يدرج الكرامات من حيث الجهة فى المنطق تحت الإمكان أو الجواز، بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة، ويذكر لذلك مثالا يستنتجه هو، وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يظهر للجائعين خبزا دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح الذى يسبق الدقيق ولا التربة التى تنمو فيها شجرة القمح، ثم يتساءل كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل؟

لندع جانبا ما شاع عن الكرامات فى العصور المتأخرة من التصوف والتى جعلت الولى قادرا على خرق نواميس الكون فيستطيع المشى على الماء أو قطع المسافات الشاسعة فى خطوات أو أن يضع أمامنا خبزا دون دقيق ولا قمح، ولنعد إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فلم يكن معناها أن الصوفى أو الولى يريد شيئا وأن الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضا لنواميس الكون، لم يكن هذا المعنى واردا إطلاقا فى العصور الأولى، ذلك أن الصوفى فاقد الإرادة تماما وإرادة الله سابقة بل مقيدة لإرادته فى كل ما يقول وما يفعل، يقول الإمام جعفر الصادق فى تفسير قوله تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته فإذا شاء شيئا شاءوه، "فالله هو الذى يشاء أولا ومشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، تأملوا معى دعوة يوسف على نفسه بالسجن "رب السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه" أما كان أولى بيوسف بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول: (يا رب خلصنى من كيد النساء)، ولكن جرى حكم القضاء الإلهى على يوسف بالسجن فكان أن دعا على نفسه به.

وينسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قتل عمه زيد أنشد أحد ولاة بنى أمية قائلا:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ... ولم نر مهديا على الجذع يصلب

فكان أن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلا: (اللهم سلط عليه كلبا من كلابه ينهشه) فلم يمض وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالى فى طريقه من

الشام إلى الكوفة، هي في الظاهر دعوة مستجابة ولكنها في حقيقتها أن الله قد أجرى على لسانه ما قدر على هذا الوالي (الحكم بن العباس الكلبي) منذ ولادته في أن يلقى حتفه صريع الذئاب، وإلا فلم لم تكن دعوة جعفر الصادق على من قتل عمه؟ أو على الخليفة هشام بن عبد الملك الذي أمر بالقتل؟، إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا في الكرامة ألا يدعيها الولي ولا حتى أن يلحظها، لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته هو ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلا خالصا لله.

إن هذا هو ما يعنيه القشيري من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحيانا ويعبر عنه بالمثل الشائع: "خذوا فالكم من عيالكم)، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وفال العيال غير مقنع فتأملوا جيدا هذه العبارة لأحدهم: الصوفية أطفال في حجر الحق.

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولا والمستحيل ممكنا أو جائزا.

لنأت إلى المثال الثاني الذي يغوص في أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء، وأعني بذلك "الحسد"، واسمحوا لي أن ألخص لكم ما قاله عنه الحارث المحاسبي ت ٢٤٣هـ حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل، يعرف الحارث الحسد بأنه تمني الحاسد زوال النعمة عن المحسود، ويعده من أشد الشرور نكرا، لأنه لا يكون عادة بين الأغراب أو الأعداء وإنما بين الأقارب أو الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كان حيث قتل قابيل أخاه هابيل حسدا.

ثم نأت إلى جوهر الموضوع: هل يستطيع الحاسد بمجرد النظر أو العين أن يلحق الضرر بالمحسود؟ يجيب الحارث المحاسبي في عبارة قاطعة رائعة: (لو كانت المقادير تجري وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة). هذا هو ما أعنيه من أن الأمر ليس فصلا بين صنفين من الموضوعات صنف يندرج تحت معقول يقبل وآخر يندرج تحت لا معقول يهجر) وإنما هي تفرقة بين زمانين؛ زمن تزدهر فيه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلاني وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لا عقلاني خرافي، وإن ذلك لأمر تستوي فيه كل الحضارات أو الثقافات.

اسمحوا لي أن أذكر واقعة شخصية بيني وبين أستاذي بصدد اللامعقول، ففي لقاء معه سعدت به قلت له: هناك من اللامعقول ما لا سبيل إلى إنكار الاعتقاد فيه، ثم ذكرت له الحديث النبوي: (داووا مرضاكم بالصدقة) حقيقة لا علاقة سببية بين الدواء والصدقة أو بين الشفاء والإحسان، ولكن هناك أمرا خفيا يدفعني إلى

الاعتقاد بذلك، اسمحوا لى أن اعترف لكم أنى كنت خبيثا فى طرح هذا السؤال، لأنى كنت أعرف تماما كرم أستاذنا - عليه رحمة الله - وانفاقه على الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين، وربما لا يفوقه فى ذلك أحد من أساتذتنا سواء فى قسم الفلسفة أو فى كليات الآداب فى جامعات مصر، ومن ثم فإنه ما أن سمع السؤال حتى انفرجت أساريره عن ابتسامة عريضة تنم عن الرضا، ولكنه فسر الأمر بعقلانيته فى ضوء المذهب البرجماتى وهو أن حديث الرسول (ص) يدفع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل.

اسمحوا لى أن أقول إنى لم أقتنع تماما، ولكن ذلك لا يعنى أن هناك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنالنى السخرية اللاذعة التى وجهها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال: إن زلزال لشبونة لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة ولكن هناك رابطة خفية ربما يحكمها الدعاء: (اللهم لا أسألك رد القضاء ولكن أسألك اللطف فيه)، وللرسول (ص) حديث آخر مماثل: (صنائع المعروف تقى مصارع السوء).

اسمحوا لى خيرا أن أطرح التساؤل: هل استطاع الدكتور زكى نجيب: حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرس لها جهده وأعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عاما فى صبر وأناة وموضوعية وحياد وأمانة وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر على نحو يمكن القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أم إلى ظروف خارجة عن إرادته؟

اسمحوا لى أن أذكر أنه منذ عشرين سنة تقريبًا وجهت إلىّ جهة علمية أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا الأول: ما تفسيرك أن مصر فى الثلاثينات والأربعينات قد أنجبت طه حسين والعقاد، ولم تنجب مثلهما فى الخمسينيات والستينيات مع أنها قد استقلت؟

كنت آنذاك مشغولا بالقراءة عن الحضارة الإغريقية ومن ثم قلت على الفور: لقد خطر على بالى الآن أثينا واسبرطة، فلما سئلت عما أعنيه قلت: ولم أنجبت أثينا سقراط وأفلاطون وعاش فى كنفها أرسطو بينما عقمت الدكتاتوريه العسكرية فى اسبرطة أن تنجب حتى سوفسطائيا، هل كان أستاذنا سئ الحظ إن عاش معظم حياته الفكرية فى الزمن الأغبر من حكم العسكر، لن أشير إلى ناحية من النواحى العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الخلقية، ولكن أكتفى بما

يدعو إليه زكى نجيب دوما: من تحديد دقيق لمعانى الألفاظ، كيف يمكن أن تتحقق هذه الدعوة، وقد زيفت معانى الألفاظ كما زيفت إرادة الأمة، ليس فحسب ألفاظا مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية بل حتى معانى الحرية والعزة والكرامة، إن الأمر كما يقول الشاعر:

ولن يبلغ البنيان يوما تمامه

مادمت تبنيه وغيرك يهدم

ولكن قد يرد السؤال: أما كان على المفكر الكبير أن يقوم الاعوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحيانا يرد على هذا الخاطر، وأقول لقد كتب توفيق الحكيم كتابه "غياب الوعى" بعد هزيمة ١٩٦٧ فماذا كتب زكى نجيب؟، وأحيانا اعتذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوى قائلا: العسكريون حمقى ومن الحماقة أن تتحامق على الحمقى!

أما السؤال الثانى فكان يتعلق بتصور لسمات الشخص الذى يجدد الفكر العربى، فأجبت أن يكون أزهريا حاصلا على الماجستير والدكتوراة من إحدى الجامعات الأوروبية وأن تلتقى وتتلاقح فيه الثقافتان العربية والإسلامية والأوروبية الغربية.

لقد كان فى ذهنى آنذاك رفاعة رافع الطهطاوى فى القرن التاسع عشر ثم محمد إقبال فى القرن العشرين، والأخير تلقى تعلميه الدينى فى لاهور ثم الماجستير من انجلترا والدكتوراة من ألمانيا، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الدينى على نحو جمع حوله مسلمى الهند.

إن فى كل حضارة ناهضة محورا مركزيا عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة، وإن الدين هو المحور المركزى للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر فى كل مظهر يبدو بعيدا كل البعد عن الدين، كالفن كما لاحظ ذلك اشبنجلر فجاء التعبير الفنى فى الحضارة الإسلامية ممثلا فى الزخرفة: خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبيه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامى من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعبادة الأوثان - كما يقال - وإنما لما فى النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامى.

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين، فلنا أن نتساءل ولم تجلت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية فى اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى بسبب من الدين، ويشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد

وجه تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فأنّى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدنى بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديما بتأثير من أرسطو أن لا تغير فى الجوهر وإنما فى الأعراض فقط، وهو اعتقاد تعذر معه إمكان قيام علم الكيمياء فى الحضارة الإغريقية، أما فى الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن: الأول "انبثاق الضد عن الضد "يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى"، "من بين فرث ودم يخرج لبنا خالصا سائغا للشاربين .. أى من بين شوائب وقاذورات المعدة والتى تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافى، وفى مجال الفقه تستخرج الخمر المسكرة الحرام من العنب غير المسكر الحلال، ومن روث البهائم تستخلص الأسمدة، والمسك الطاهر زكى الرائحة إنما هو بعض دم الغزال، أما المبدأ الثانى المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر بن حيان: إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافا كيفيا وإنما هو اختلاف كمى راجع إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفيا لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد.

أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزى، ولكن الدكتور زكى نجيب لم يشر إلى أدنى دور له مع أنه جوهر الأصالة، فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضى فى الحاضر كما أرادها.

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بين دور العلم، ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة فى حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، على أنه ما من شك فى أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص، فجزاه الله عما قدم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين.

منهج زكى نجيب محمود فى نقد اللامعقول من التراث

د. زينـــب عفيفـــى



١ - الدكتور زكى نجب محمود ذاتًا نافذة.
٢- مكونات ذاته النافذة.
٣- موقف أستاذنا من التراث.
٤- أسس نقد اللامعقول من التراث.
٥- ما هو اللامعقول من التراث؟
٦- نماذج من اللامعقول وموقفه النقدى منها.
٧- تقيم محاولته فى نقد اللامعقول.

١ - الدكتور زكى جيب محمود ذاتـًا نافذة :-

يمثل الدكتور زكى نجيب محمود علامة بارزة فى تاريخنا الفكرى المعاصر، وهو نموذج فريد من العطاء، تحدى الواقع الثقافى القبيح بكتاباته فأنجز علامات وضاءة تنير الفكر الهائم المتردد فى طريقه، وتحدى الواقع الحياتى الردئ بترفعه فاستغنى ماديًا ومعنويًا، ولهذا عاش لا يخالط الناس إلاقليلًا، واكتفى بنفسه وفكره وعقله وكتبه. لم يحط نفسه بهالة من الشهرة، ولم يحاول طرق أبوابها، بل أن الشهرة سعت إليه سعيًا والفرق جد بعيد بين من يؤهله علمه للشهرة، وبين من يسعى إليها مستخدمًا أرخص الأساليب.

أعطى أستاذنا الكبير وما زال يعطى للثقافة والفكر غزير علمه، وعصارة خبرته فى مجالات الفكر، واللغة، والأدب، وفلسفة العلم، والفن، والسياسة .. إلخ وتوج ذلك كله بنظرية نقدية كان لها أثرها الكبير فى مجال الأدب والفكر، ولا أبالغ فى القول إذا قلت بأن أستاذنا العظيم يعد من أوائل المفكرين الذين اهتموا بهذا الجانب النقدى حيث أقامه على أسس منهجية علمية مؤكدًا وجوب النقد ووسائله، موضحًا أصول التذوق النقدى واتجاهاته، والمقومات الخاصة للأثر المنقود، والمبادئ التى يلتزم بها الناقد فى تحليله لهذا الأثر .. إلخ.

وإذا كان أستاذنا العملاق قد أجاب عن تساؤل الأستاذ يوسف السباعى عن "ماهية الناقد وحقيقته" - بقوله "إنه رجل زودته تجاربه الفنية بمبدأ يسرى على روائع الأدب فى الماضى، ويريد له أن يسرى على نتاج الأدب فى الحاضر"[١] - وكان يخص بذلك مجال الأدب والفن، فالحقيقة أن مجال النقد عند أستاذنا قد تجاوز مجال الأدب والفن إلى مجال الفكر عامة، حين شعر أستاذنا أن نقد الفكر هو النقد الغائب عن حياتنا الثقافية بصفة عامة، أما المحاولات النقدية التى ظهرت فى تاريخ الفكر العربى فلم تتناول سوى ما يطفو على سطح الفكر من مفهومات، أما

أعماقه فلم يتجاوزها النقاد، ولذلك اتسمت الحياة الثقافية بالغموض والإضطراب وضاعت أصالة الفكر وكدنا أن نضيع معها.

أخذ أستاذنا على عاتقه أن يكتب ثم يكتب ويحاضر ثم يحاضر في وجوب النقد ووسائله كيلا يطول بحياتنا الفكرية ركودها. وكانت أولى الركائز التي رأى أنه لا محيص لنا عن قبولها إذا أردنا أن نشرئب إلى روح العصر هي أن نزيل عن الماضي كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال[2]. "ومنذ أوائل السبعينات أخذ أستاذنا في مراجعة متأنية لعيون التراث العربي مفرقًا بين تراث معقول يكون عونًا لنا في حاضرنا، وتراث لا معقول خضع لشطحات الوجدان واللاعقل فلا فائدة منه لحياتنا التي يجب أن نتجاوزها إلى مستقبل زاهر، كانت لديه القدرة والحرية في نقد التراث بما فيه الجانب الديني ولكنه لم يرفضه ولم ير فيه سبب تأخرنا وتخلفنا فكانت رؤيته للمستقبل قائمة على أساس من الواقع القائم وبغير أن ينخلع من ذلك التراث الذي كان يعرف مدى ارتباط الأمة به.

٢- مكونات ذاته الناقدة وأثر ذلك في حياته الثقافية

لا شك أن إيمانه العميق بالعقل، والتزامه بالمنهج الوضعي والفلسفة التحليلية إلى جانب ما حباه الله به من ذكاء بالغ، وغزارة إطلاع، وميول فطرية نحو البحث العميق والغوص وراء المعاني .. كل ذلك كان له أثره الواضح في ظهور نزعته النقدية التي لازمته طوال سنوات حياته العقلية منذ عام ١٩٤٠م وحتى عام ١٩٨٠م حيث ركز طاقته في نقد الحياة المصرية، وصب اهتمامه على طائفة من الأفكار التي كانت شائعة في حياتنا الثقافية، ورغم ما يكتنفها من غموض شديد فقد تناولهما بالتحليل والتعليل مبينًا حقيقتها لنكون على وعي بمضمونها قبل أن نجلعها موضع قبول أو رفض.

ولا شك أن النقد بهذا المعنى الذي هو تحليل الفكر السائد تحليًلا يظهر للناس خفاياه يكاد يكون مرادفًا لعملية التنوير التي تتطلب إلى جانب زيادة المعلومات التي تساق إلى أفراد الشعب التحليلات النقدية التي توضح حقيقة ما يدور بينهم من أفكار فإذا لمسوا فيها أوجه قصور عالجوها بما يقومها، فالنقد والتحليل هو آخر الأمر أساس للرؤية المستنيرة التي يعول عليها في إصلاح حياتنا، وكلما ازداد مجال النقد في المجتمع كلما ازداد مجال التنوير فيه[3].

كذلك كان لهذا التكوين الذاتي انعكاسه الخطير في تصوير الحياة الثقافية - مصرية وعربية - كما رآها مفكرًا وناقدًا، وكما عاشها أخذًا وعطاءً ما يقرب من ستين

عامًا، نشر خلالها نحو خمسين كتابًا ضمت من الصفحات ما يقرب من عشرين ألف صفحة تنوعت ما بين العلم الأكاديمى الذى اقتضته الحياة الجامعية، والأدب الخالص الذى مالت إليه طبيعته، ثم أفكاره التحليلية العلمية التى تمس حياة الناس فى الصميم والتى عبرت عن مشاكلهم وهمومهم تعبيرًا صادقًا فاستحق أن يلقب بعملاق الفكر العربى ورائده.

جاء النقد إذن نتيجة طبيعية لميل معين فى فطرته، واتجاهًا علميًا اتجهه بناءً على ذلك الميل الفطرى فى حياته الثقافية، وربما كان هذا الدافع الخفى - كما يعتقد أستاذنا ذلك - هو الذى جذبه جذبًا فى ميدان الفلسفة إلى التجريبية العلمية (الوضعية المنطقية) حتى أنه يعتبر أن عقلانية مذهبه فى الفلسفة ساعدته على أن يكون ناقدًا موفقًا فى الأدب والفن[4]. وإذا كان موقفه الخاص فى نظرية النقد يقوم على الأثر الذى يريد نقده وتحليله تحليلا دقيقًا دون الرجوع إلى شئ سواه، حيث يحتوى ذلك الأثر على كل العناصر المكونة له، فلا شك أن هذا الاتجاه لم يكن منفصلا عن منهجه الفلسفى القائم على التجريبية العلمية - خاصة وأن العلم عنده لم يكن علمًا بموضوعه أيًا كان الموضوع المبحوث، وإنما هو علم بمنهجه، فقد نصب المنهج على شعر، أو نصبه على ضرب من المعادن، أو على لوحة تشكيلية، وقد نصبه أيضًا على تراث وفكر شامل نحاول أن نعرف منه ما هو إيجابى، وما هو سلبى، فالعلم ليس علمًا بموضوعه فقد تتعدد موضوعاته وتتنوع، ولكنه علم بمنهجه - كما لم يكن منهجه النقدى هذا بعيدًا عن تعمقه فى اللغة وفلسفتها مؤكدًا أن للفلسفة مجال واحد ليس لها سواه وهو تحليل الألفاظ والعبارات تحليلا منطقيا لنميز ما يمكن قبوله من أصناف القول وما لا يمكن[5]، وقد وضح ذلك من خلال اتساق منهجه الفلسفى، بمنهجه النقدى إتساق النتيجة بمقدمتها فكأنهما صفحتان فى كتاب واحد. الفلسفة، والأدب، والفن منسوجة كلها فى مخيلته، مترابطة ترابطًا منهجيًا فقد يبدأ بالفكرة الفلسفية ثم تنعكس تلك الفكرة فى طريقة فهمه للأدب وتذوقه للفنون، صحيح أنه يميز بين خيط وخيط منها ولكنه لا يمكن فهم إتجاه منهم منزوعًا عن الآخر فى ثقافة العصر المعين. فالفكرة الفلسفية المعينة ما كان لها أن تظهر فى عصرها إلا مقرونة بلون خاص من الشعر والرواية وضرب خاص من التصوير والنحت والعمارة[6].

ذلك كان منهجه فى النظر إلى الحياة الثقافية، فإذا لم يجد بين الفروع وحدة تضمها فى روح واحدة رجح أن يكون هناك نقص يعاب، وهنا يبدأ عمل الناقد.

٣- موقف أستاذنا من التراث:-

ماذا يعني التراث عند أستاذنا؟ ما هي حقيقة موقفه منه؟ هل رفضه جملة وتفصيلًا كما اتهمه البعض بذلك؟ أم كانت له منه وقفة إيجابية هادفة؟؟

يرى أستاذنا أن التراث عالم فسيح الجنبات، كثير الأبعاد، عميق الأغوار فيه أصول الدين، وفيه مذاهب الفقهاء، وفيه الشعر، وفيه النثر الأدبي، وفيه الفلسفة، وفيه كتب المتصوفة، وفيه علوم اللغة، وفيه العلوم بكل أنواعها وفيه وفيه الكثير .. ثم أن هذا التراث قد وجد في كتب، والكتب كتبها أصحابها في عصور مضت، فهي على أحسن الفروض إذا كانت صادقة فصدقها مرهون بما قد كان واقعًا في زمانها، وهي بعد ذلك إما أن يكون صدقها ممتدًا ليشمل وقائع حياتنا الحاضرة، وإما أن يكون صدقها قد اقتصر على زمانها. وليس موقف عصرنا من هذه الفروع الكثيرة متساويا بالنسبة إليها جميعًا، بل إنّ فيها ما يظل ماضيه هو حاضره وقديمه هو جديده، وفيها كذلك ما كان ماضيه مرفوضًا كله أو بعضه عند الإنسان الجديد بعلومه العصرية وبحياته التي تغيرت ظروفها.(٧)

لكن هذا التراث الذي يمثل الماضي له أثره العميق على الحاضر، وهو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء، ورغم أن هذا الماضي يتمثل في صفحات مرقومة صامتة إلا أن له تأثيره العميق والخطير على الحياة الحاضرة. ويوضح أستاذنا كيف أن "فرانسيس بيكون" حين أراد أن يعين ضروب الوهم التي تضلل الإنسان عن الفكر الصحيح، جعل أوهام المسرح من تلك الضروب، إذ يشعر النظار في المسرح وحين يبدأ الممثلون في تقمص الشخصيات أنهم يعيشون في تلك الأحداث وكأنها أحداث حقيقية وينسون تمامًا أنهم في مسرح وأن ما شاهدوه ليس هو الحقيقة.

وهكذا الأمر حين يجد الإنسان نفسه حيال فكرة أو عبارة قالها رجل منذ زمن، لكنه ترك وراءه شهرة وسمعة تملأ النفوس بالرهبة، عندئذ يجد أن من المتعذر عليه النجاة من سحر هذه الرهبة، وأن أيسر السبل هي أن يتقبل كل ما تركه سلفه. وقلما نجد من الناس من تبلغ به الجرأة أن يتعرض بالنقد لأطلال الماضي، وما ذلك إلا لأن هذا الماضي يستأثر بنفسه ويجد في الوقوف عنده، والإعجاب به إشباعًا لرغبة رومانسية في نفسه سرعان ما تتحول إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ، وعندئذ يقف هذا الماضي كعقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد(٨).

ولذلك نرى أستاذنا يدعو حفّاظ التراث أن يثبتوا أن ما قد حفظوه من الكتب يمتد بصدقه ليشمل حالة عصرنا، لأن الخطورة على أية أمة من الأمم أن تلف عقولها في أغشية من مخطوطات يعيد الناس بها كلمات وعبارات تركها السلف. فيحيون حياتهم في قيل وقال، وموضع الخطورة هو أنهم سرعان ما يجدون أنفسهم وقد انفصلوا عن عالم الأشياء والوقائع[9]، كما تراه يحذرنا من خطر القول بأننا يجب أن نحيي تراث الأسلاف، فما كل تراث ينبغي إحياؤه، لأن التراث منطو على أضداد ومتناقضات، وليس إصدار أحكام لتأييد جانب أو معارضة جانب، وعلى الداعين إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أي هذه الأضداد والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن ندخل في الصورة، كما هي لنتخبط كما تخبطوا بالأمس؟[10].

إنَ الجانب العقلي وحده من التراث هو الذي يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر، وأما حالات الوجدان أو ما يدور في فلكها فلا يجوز نقلها من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل إلا إذا كان التعبير عن تلك الحالات قد استطاع به صاحبه أن يتجاوز مرحلة التروية إلى حقيقة الإنسان أينما كان كما يحدث في حالة الشعر العظيم والفن الراقي الذي يتجاوز الذات إلى الإنسانية في العالم، لا فرق بين تراث عربي أو غير عربي[11].

وهكذا فلم يكن أستاذنا رافضًا للتراث لأنه كان يشعر بأنه يجري في كيانه مجرى الدماء في العروق، ولم يكن عبدًا مطيعًا له ولا سيدًا متعاليًا عليه، ولم يقف منه موقف المراوغ الذي يقصر نفسه على الفترة التي يدرسها دون أن يحكم عليها ويقومها بموازين عصره، وإنما قرأ كل ما قرأ ليكون حكمه قائمًا على معايير عصره هو من حيث انتفاع الناس به أو عدم إنتفاعهم.

رأى أستاذنا أن التراث الذي ورثناه لا ينبغي أن يكون في حياتنا كالحبائل التي يقع فيها الصيد فلا يستطيع لنفسه فكاكًا حتى يمسك به صياده، بل ينبغي أن نجعل منه أول الطريق نستثمره على النحو الذي نراه نافعًا لنا ولنأخذ العلم مثلا فإذا وجدنا أنه كان يدعو إلى العلم المنصب على الجانب اللغوي من الفكر وحسب، وجب علينا أن نتخطاه إلى علم يناسب عصرنا وهو العلم الكوني.

إنَ إحساسه بعروبته وقوميته لم يجعلاه ينساق وراء تيار التحديث والإفتنان بالغرب، بل إن موضوعيته وحكمه المنطقي يتضح من خلال نظرته إلى التراث وإبراز ما فيه من جوانب إيجابية بناءه، وجوانب أخرى سلبية هدامة وهو يعلق على ذلك بقوله "كل ما شئت في تراثنا العربي من قوة وغزارة وإبداع .. فذلك كله صحيح.

لكننا نغمض أعيننا عن الحق إذا نحن أغمضناها عن عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعل كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد، وإنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضًا قبل أن يفكوا عن عقولهم القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه[١٢].

ولا شك أن وقفته الطويلة أمام التراث المعقول مؤكدًا كبر حجم هذا الجانب عن الجانب اللامعقول لتدل دلالة واضحة على أن أسلافنا قد وزنوا الحياة بميزان العقل، وإن كان هناك جزء تركوه لشطحات الوجدان واللاعقل فهذا أقل كثيرًا من هذا الجانب[١٣].

كانت رؤية الغرب للعرب – وما وصموهم به من صفات التخلف والجهل والفقر والغدر والنفاق والرومانسية التى تؤثر العيش فى أوهام الخيال على العيش فى انضباط العقل – مما أثار حفيظة مفكرنا العملاق فأوقف حياته الفكرية فى سبيل كشف تلك المزاعم والفرايا مستندًا فى ذلك إلى معرفته الواسعة بالتاريخ العربى الإسلامى، وإلى قدرته على التحليل العقلى والغوص فى أعماق الأحداث وكشف غوامضها حيث تبين له أن العربى كما عاش أحداث حياته ووقائعها.

وكما شهد تاريخه لا يدرج فى الشرق بهذه المعانى، لأن ثقافته قد بنيت على رؤية دينية لم تصرفه عن النظرة العلمية، ولذلك جاءت شخصيته ملتقى هذين الرافدين مما جعله نموذجًا فريدًا إذا قيس بأهل الشرق الأقصى أصحاب النظرة الحدسية الصوفية، وإلى أهل أوروبا ومن قبلهم اليونان أصحاب النظرة المنطقية العلمية إلى حقائق الأشياء[١٤].

ولقد أخطأ كثيرون فى حقه حين تناول تراثنا بهذا المنهج الموضوعى فوصموه بأنه يريد أن ينال من الدين، ولو عرفوا أن أستاذنا قد فرق تفرقة واضحة بين الدين، وعلم الدين، والمتدينين لما وصموه بذلك الهراء، ولكن نظرتهم القاصرة جعلتهم يظنون أن ما يريد تطبيقه على الجانب العلمى وحده من قيود وضوابط قد أراد به كذلك أن ينطبق على المعتقد الدينى، وعلى كل ما تمتلئ به حياة الإنسان من عاطفة ووجدان. مع أن آراءه تلك كانت تخص موضوعا فلسفيا وليس الدين فلسفة، ولا الفلسفة دين، إلى جانب أنهم لم يفرقوا بين حقيقة إيمانية، وحقيقة علمية فبينما الأولى يتقبلها الإنسان دون أن يطلب البرهان على صحتها، نجد الثانية تتطلب إقامة البرهان سواء بمطابقة الواقع أو تفاعل الإنسان مع ما يراه وما يسمعه[١٥] – فظلموا بذلك أنفسهم قبل أن يظلموا مفكرنا العظيم.

٤- أسس نقد اللامعقول من التراث:-

إذا كان النقد ينصب أساسًا على عمل معين يجذب انتباه الناقد ويتعرض لفاعليته، فقد كان التراث هو ذلك الجانب الذى استرعى انتباه أستاذنا - د. زكى نجيب محمود - التراث بكل ما فيه من إيجابيات وسلبيات، من معقول ولا معقول، ولا شك أنه فى نقده هذا إنما كان يهتدى بمبادئ وأسس موضوعية ساعدته كثيرًا فى تقييم هذا الجانب من التراث:

١- إنه يفرق بادئ ذى بدء بين تناول الأديب لأثر معين، وتناول المفكر له. ورغم أن الأدب تجسيد لما يجرده الفكر، والفكر تجريد لما يجسده الأدب غير أن الأدب يعالج مشاكله بطريقة رمزية خفية، بينما يعالجها المفكر بالتحليل والتعليل من هنا كانت أهمية رجل الفكر فى المجتمع إذ يستطيع أن يتناول المشكلات العامة والتى تنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض مباشرة بوضوح ودون رهبة أو خوف، بل إنه يطوف بتاريخ الفكر ليرى كيف كانت وقفات المفكرين إزاء مشكلات حياتهم لعلها تكون هادية له فى الوقفة الصحيحة التى ينشدها. وهكذا يحدد منذ البداية وقفته المنهجية من هذا التراث[١٦].

٢- وهو ثانيًا يحدد طبيعة الفكر وماهيته، فليس الفكر عنده ووفقًا لمنهجه الوضعى سوى اللغة التى يظهر بها، وعلى قدر تركيبها قد يتضح المعنى، وقد يغمض. ولكن متى يكون للكلام معنى، ومتى لا يكون، فإن هذا يتوقف على المجالات المختلفة لضروب القول، كما يبدو فى الدلالات المختلفة لصفة الصدق والوضوح فى كل مجال على حدة .. فالمعنى فى كل قول يجب أن يشير إلى عالم الواقع فى أى جزء من أجزائه فيتطابق القول مع الواقع مطابقة فعلية أو على سبيل إمكان الحدوث (وسنرى كيف طبق أستاذنا هذا المبدأ على ما تركه السلف من آثار فى مجال التصوف والتنجيم) وفى ذلك يقول "إن التعبير عن حالة باطنية خاصة لا يعرفها على سبيل اليقين إلا صاحبها بحيث تعبر عن حقيقة باطنية شعورية عنده - يجب أن يخرج ذلك النوع من أقوال الناس - من مجال الفكر الموضوعى الذى يجب أن يخضع لشروط الوضوح العلمى[١٧].

٣- ثم إنه يؤكد أن العقل هو الأساس الفطرى الذى نتميز به دون سائر الكائنات وعلينا أن نعتمد عليه فى التثبت من صدق ما كنا حفظناه فنجعل منه قواعد نحتكم إليها فى التفرقة بين الصواب والخطأ[١٨] وفى ذلك يقول "لا أمل لنا فى القضاء على هذه النظرة الورائية (أى النظرة التى تعود إلى الماضى تحتكم إليه

فى أمور حاضرنا فيضيع منا المصير) إلا بحركة قوية نحو التنوير، وما التنوير سوى السير نحو النور، والطريق إلى التنوير هو تربية وتثقيف وإعلام تتآزر كلها على الإعلاء من شأن العقل كلما أردنا أن نرسم لأنفسنا سبيًلا يحقق لنا هدفًا[١٩].

وهكذا يجعل أستاذنا العقل هو المعيار فى الحكم على كل الأمور، لأن للعقل فى أحكامه حدود معلومة، ولعل أوضح هذه الحدود أن يكون الحاكم بعقله فى حالة من الوعى الكامل بما يؤديه، أما أن يقال عن رجل أنه عن طريق اللاوعى يستطيع أن يكشف عن الحق فيعله، فهذا قول ينقض بعضه بعضًا، فليس العقل سوى النقلة من مقدمة مطروحة أمامه إلى نتيجة تلزم عنها أو يستدل منها إما لزومًا يقينيًا، وإما إستدلالًا ترجيعيًا، فإذا كنا بالعقل ننتقل من حقيقة أمامنا إلى حقيقة تتولد منها أو ترتبط بها إرتباطًا مطردًا، فإن العقل يرتبط بالعلم إرتباطًا وثيقًا لأن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص من خصائصه الإنتقال من المضطرد إلى العام، ومن المتعين إلى المجرد، كما يتميز بتحليل الشئ إلى عناصره البسيطة التى يتألف منها الشئ[٢٠].

٤- وهو يساير منهجًا نقديًا ينصب فيه تحليله على العمل نفسه، فلا يسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمه عليه، كما أنه يستخدم كل ما يستطيع استخدامه من علوم تتصل بعمله، ومن نظريات علمية وفلسفية حديثة فيحلل الأثر المنقود تحليلا شاملا ليعرف كل ما يتصل به، ويحلل الألفاظ الدالة على أفعال ومواقف وأفكار وعلاقات، ويتناول أسماء الأعلام بالفحص والتحليل، كما يبحث فى أسباب ودوافع الكاتب وسلوكه فى الكتابه والعناصر المحيطة به، وهو هنا يعتبر عدسة مكبرة تكشف أعماق الفكرة وعناصرها ليبين ما فهيا من تناقض أو غموض.

لقد أقام منهجه فى نقد اللامعقول على نظرة موضوعية معتدلة للذات يقف فيها مع الأسلاف فى نظراتهم العقلية وفى شطحاتهم اللاعقلية مطبقًا منهجه "التحليل الوضعى" يلتقط لقطات من حياتهم الثقافية ليرى من أى نوع كانت مشكلاتهم الفكرية، وكيف التمسوا لها الحلول، لم يحاول أن يعيش عصرهم ويتقمص روحهم ليرى بعيونهم ويحس بقلوبهم، لكنه آثر أن يحتفظ بعصره وثقافته، ثم يستمع إليهم وينصت إلى ما يدور عندهم من نقاش ثم يدلى بعد ذلك فيه برأى يقبل به هذا ويرفض به ذاك[٢١]إنه يبحث عن المبادئ التى يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها فى براهينهم لا ليثبت وجودها أو يبرهن عليها، بل يتناولها بالتحليل راجعًا بها إلى مبادئها التى تستند إليها ليعرف الناس ما يكمن وراءها من مبادئ لعلهم لا يكونوا على وعى بها[٢٢].

هذا الأسلوب التحليلي العلمي في نقد اللامعقول هو الذي إرتضاه أستاذنا ويؤكد ذلك بقوله "ولقد اتخذت لنفسي موضعًا يجعل النقد مقصورًا على دراسة الأثر نفسه .. والناقد الحقيقي هو الذي يلتزم بدراسة القطعة المختارة للدراسة لا يجاوزها إلى ما ليس منها إلا إذا كانت هذه العوامل الخارجية أدوات لفهمها هي، ووسائل للإحاطة بدقائقها وتفصيلاتها[٢٣].

ولكن ما هو هذا اللامعقول؟ وكيف حدده أستاذنا؟؟

٥- ما هو اللامعقول من التراث؟؟

إنه يبدأ بتعريف اللامعقول محددًا ماهيته متبعًا في ذلك منهجه التحليلي، غير أنه قبل أن يشرع في ذلك يوضح عدة أمور منها:-

١- أن لفظ اللامعقول لا يعني عنده معنى الزراية، ولكنه يميز بين حصاد تراث يتسم بسمة التفكير العقلي، وتراث آخر يخلو من تلك السمة.

٢- أن الوقفة أمام الأشياء أو المواقف هي التي تتسم بسمة العقلانية أو اللاعقلانية، فإذا تناولنا الشئ أو الموقف بالتحليل من أجل هدف معين كانت وقفتنا وقفة عقلية، أما إذا اتسمت وقفتنا بأنها حالة نشعر فيها بالحب أو الكره أو الغضب أو الرضى إلى آخر تلك الحالات النفسية، كان ذلك هو ما يتألف منه مجال اللامعقول، وإذا كان الموقف الأول يتيح للجميع التحقق من صدقه، فإن الموقف الآخر ملك لصاحبه لا سبيل أمام أحد لمناقشته وتحقيقه.

٣- أن المبادئ التي نضعها لكي نفرق من خلالها بين وقفة عقلية، وأخرى غير عقلية هي مبادئ تتيح لنا الحكم على سبيل الترجيح والتغليب، وليس على سبيل الحصر والقطع والتحديد، فالوقفة العقلية تتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة سواء كانت تلك الحلقات المؤدية محببة أو كريهة عند من أراد الوصول إلى تلك النتيجة، بينما الوقفة العاطفية أو اللاعقلية هي التي يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر عن تحقيق النتائج[٢٤].

وهكذا فإذا كان العقل يعني الحركة الاستدلالية التي تشير إلى النقلة التي ننتقل بها من حقيقة أمامنا إلى حقيقة تتولد عنها أو ترتبط بها ارتباطًا مطردًا، فإن اللاعقل يتمثل في استبعادنا للحركة الاستدلالية التي ينتقل بها الذهن بفاعليته من مقدمة إلى نتيجة، وإحلال حالات تمثل ضروب مختلفة لألوان النشاط الحيوي عند الإنسان، وهي حالات تعبر عن نفسها في الفرح أو الحزن أو الحب أو الكراهية[٢٥].

فاللامعقول إذن حالة تسرى فى كيان صاحبها فيصبح بها محبًا أوكارها أو غاضبًا أو راضيًا إلى آخر هذه الحالات النفسية وذلك هو ما يتألف منه مجال اللامعقول فى حياة الإنسان، والفرق بين الموقفين أن أولهما وهو الموقف العقلى يطرح أمام الجميع ليتحقق من صدقه كل من أراد، أما الآخر فملك لصاحبه لا سبيل أمام أحد سواه إلى مناقشته وتحقيقه[٢٦].

ولكن لماذا يفرق أستاذنا بين هاتين الوقفتين، وها هو هدفه من ذلك كله؟؟

إن لوقفته هذه هدفين اثنين:

أولهما: الرغبة فى رسم خطة للسير الواضح فى تمثل هذا التراث وفق منهجه التحليلى الذى آمن به واتخذه طريقًا له.

ثانيهما: إيمانه بأن الخلف إذا أراد أن يكون امتدادًا للسلف فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من حياة السلف، لأن الجانب اللاعاقل من حياتهم ربما تعلق بأشياء لم يعد لها شأن فى حياتنا المعاصرة، وبالتالى فليس هناك داع للدفاع عنها والحفاظ عليها وفى ذلك يقول "لكنى جعلت غايتى شيئا آخر، أظنه من حقى إذا أردته وهو البحث فى تراثنا الفكرى عما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضى الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا الذى يحتوينا راضين به أو مرغمين"[٢٧].

وإذا كان التراث مليئ بمواقف متناقضة، موقف أناس لا يقيدون أنفسهم بالشواهد فى مواجهة مشكلاتهم ويقيدون أنفسهم بقصص وأوهام يتناقلونها مؤثرين أن يفكوا عن العالم الطبيعى قيود السببية العلمية الصارمة فيحصلون على ماء مثلا بغير مصادره، وثمار بغير نبات يزرعونه .. إلخ، وموقف أناس واجهوا تلك المشكلات بأسلوب عاقل يقبل الإدراك العلمى السليم سواء كانت تلك الأسس قائمة على لمح البصيرة، أو على مشاهدات البصر، أو على استدلالات العقل لنتائج يخرجها من مقدمات بين يديه، فلا شك أن الموقف الأخير هو الأجدى بالنسبة للأجيال الحاضرة والقادمة وعليها أن تعمل على تتبعه واقتباسه[٢٨].

٦- نماذج من اللامعقول وموقف أستاذنا النقدى منها:-

يحلل أستاذنا الحياة الفكرية فى قرونها الأولى بقوة واقتدار قل أن نجد مثلها عند مفكرى عصرنا الحاضر، فقد استطاع - برؤيته النافذة، ودأبه المستمر على

الغوص في أعماق التراث - الكشف عن أطراف ثلاثة زخرت بها الحياة الفكرية في ذلك العهد: طرف منها لا عقلاني يعتمد على الغوص إلى الحقيقة الروحانية مهتديًا بإلهام أو حدس مباشر، وطرف ثان عقلاني يستخدم طرائق المنطق النظرى في حجاجه متأثرًا بثقافة وافدة عليه، وطرف ثالث لا يتخذ موقفه في مجال الفكر بقدر ما يتخذه في مجال السلوك، وهو سلوك يتفق مع شريعة الدين.

ولم يكن الطرف اللاعقلاني كما رآه أستاذنا بسيط التكوين موحد الطريق والهدف بل اختلطت فيه أغراض كثيرة، وإن كانت نقطة الجمع بينها هو مقاومة السيادة العربية حتى ولو جاءت تلك المقاومة على حساب العقيدة الإسلامية. وعلى سبيل المثال فبعد زوال دولة بنى أمية - الذين تعصبوا للعرب الخلص دون غيرهم ممن إنتموا إلى دين الإسلام - كثرت الدعوات الزنديقية أملا في التخلص من الإسلام، وكان "أبو مسلم الخراساني" أحد الموالي الذين أعانوا على قيام دولة بنى العباس أملا في مكانة ومجد يحققهما للفرس في ظل تلك الدولة. وقد نسجت حوله الكثير من القصص مبينة طبيعة ذلك الجو الوهمي الذى كان يتسم بالعيش فيه عدد كبير من الناس، فاعتبروه إنسانًا ربانيًا أو الرب الإنساني الذى تتعلق به أهواءهم.

ويعرض أستاذنا نماذج من ذلك التراث اللامعقول ممثلا في حركات الزنادقة كالراوندية والباطنية، ومأثورات الشعراء والكتاب من أمثال أبي نواس، وبشار بن برد، وابن المقفع، وشطحات أصحاب مذهب الحلول والاتحاد والتناسخ .. إلخ وقد اتصلت على مر التاريخ العربي الإسلامي حركة الزنادقة بحركة الشعوبية التي اقتضت أن يباهي الفرس العرب، والعرب الفرس فكانت المعركة - التي احتدمت بين الأمين وأشياعه من العرب؟ والمأمون وأشياعه من الفرس - انعكاسًا لذلك الجو المشحون بالعصبية والتوتر، وكانت الزندقة من القوة وسعة الشمول حتى شغلت قادة الفكر في ذلك الوقت كأبي العلاء المعرى، والبغدادى، والغزالي .. إلخ[٢٩].

ولقد ضربت تلك الحركات اللاعقلية بجذورها في الأرض، ونشرت فروعها في الهواء وإذا كان من نتاجها أنها شطرت المسلمين عربًا وفرسًا، فإن من أخطر نتائجها أنها شدت الناس إلى الغيب المجهول محاولين كشف أستاره ليشهدوه شهادة مباشرة.

استطاعت دعوات الزنادقة - كما رآها مفكرنا - أن تتسلل إلى قلوب الجماهير المفتونة بالغيب دون الشهادة وبالباطن دون الظاهر ولذلك اجتاحت تلك

الجماهير موجات اللاعقلانية الهيمانية، بل إنّ أستاذنا يؤكد أن هذه اللاعقلانية مغروزة فى طبائعها منهم دراويش بالوراثة، وإذا عقل أحدهم كان ذلك قبسًا دخيلا على طبع أصيل، ولا عجب أن تروج بينهم الخرافات والكرامات والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع[٣٠].

كانت هناك عوامل وأسباب ساعدت على تأصيل تلك الدعوات اللاعقلانية وحالت بين شيوع طرائق التفكير السليم. حددها أستاذنا فى ثلاثة أسباب.

أ - اجتماع الرأى والسيف يد واحدة بحيث يكون صاحب السلطان السياسى فى الوقت نفسه هو صاحب الرأى فلا يكون لغيره من الناس آراؤهم.

ب- الدوران فيما قاله السلف وإعادته بصورة واحدة تتكرر دون اختلاف.

جـ- الإيمان بقدرة البعض على تعطيل القوانين الطبيعية عن العمل مع الإيمان بالخوارق والكرامات[٣١].

كانت تجارب الصوفية وشطحاتهم، وفنون السحر والتنجيم وألوانه نماذج من اللامعقول التى اهتم مفكرنا الكبير بعرضها وتحليلها تمهيدًا لنقدها، وإننا لنتساءل لماذا أدخل أستاذنا تراث الصوفية بالذات فى جانب اللاعقل من حياتنا الفكرية؟

أ - لأنه رأى أنهم دائمًا يدعون لأنفسهم اليقين والصدق وأن ما عداهم فى وهم واضطراب، وإذا كان من حق الصوفى أن يقول إنه رأى كذا وكذا مما لا نستطيع رؤيته معه، فإن الذى لا حق له فيه أن يدعى لرؤيته يقين الصدق لأنه هو نفسه قديرى النقيض، فلابد إذن من أداة أخرى نملكها جميعًا متصوفين وغير متصوفين وهى أداة العقل التى تراجع وتراقب وتستبقى من الحقائق ما يستحق الدوام.

ب- أن نظرتهم إلى الكون على أنه وحدة واحدة لا تقبل الانقسام ولا التجزئة، نظرة تتجافى مع الواقع وتخالف طبيعة الناس وطبائعهم وطبيعة الكون والكائنات.

كما أنهم يقولون بتوحيد مارسوه من خلال لحظات استغراقهم فى محبوبهم، ويريدون منا الإيمان بذلك، ولكن هناك توحيد آخر جاءت به الرسالة وحيًا من الله، وقد آمنا به تصديقًا بعد سماعنا له لا رؤيتنا كما يزعمون، فأى توحيد يريدون منا الإيمان به؟؟ بل إنهم بعد أن يقولوا إنهم رأوا يحاولون التماس منطق يؤيدون به صدق رؤيتهم، وقد نسوا أن دعوتهم جاءت إشراقًا على قلوبهم ولا تحتاج إلى منطق.

وفى محاولة منه لتقييم هذا التراث يتناول بعض آثارهم فى مجال التصوف ككتاب "ختم الأولياء للحكيم الترمذى"، و"حكمة الإشراق للسهروردى"، "وكشف المحجوب للهجويرى" "وفصوص الحكم لابن عربى" .. إلخ - مستخدمًا منهجه النقدى مستندًا فى تحليله وتعليله إلى آراء بعض المعاصرين لهم، وإن كان منهج أستاذنا يختلف عن منهج هؤلاء المعاصرين فى أنه لم يعمد إلى تكفير أصحاب هذه الاتجاهات أو وصفها بالإلحاد والزندقة، لكنه اكتفى بالقول بأن مثل هذه المشكلات والأفكار يندرج تحت اللاعقل، أو أنها عبارة عن وجدانات كالتى تجيش بها صدور الشعراء[٣٢].

عرض "الترمذى فى كتابه ختم الأولياء" صنفين من الذوق الصوفى، ووضع لكل صنف معيارًا ينتهى به، فحين يكون النشاط الروحانى للإنسان قائمًا على أساس عمل الإنسان وجهاده، فإن المعيار هو معيار "الصدق"، وحين تجيئ الفاعلية الروحية بحيث تجعل للتصوف كرامات يكون المعيار ما يجود به الله عليه كمنة وهبة، ومن أراد بلوغ منزلة الولاية فعليه التزام الجادة المشروعة ظاهرًا فينحصر داخل الحدود التى رسمتها الشريعة، وعليه أن يروض أعضاءه على أحكام العبادة باطنًا حيث يضاف إلى هذا السلوك الظاهر رقابة باطنية شديدة تراقب النفس من داخل وتراجع نزواتها لتصحح ما انحرف منها.

وإذا كان من الصعب على الإنسان أن يحقق هذا المثل الأعلى تحقيقًا كاملًا باعتراف الترمذى نفسه، فإنه يجعل تحقيقه برحمة من الله ومنة منه. فالصادق هو الذى يجاهد نفسه وشهواته دائمًا، أما الصديق فو صاحب النعمة الإلهية الذى ينعم عليه خالقه بجوده ورعايته فيحفظه من الزلل دائمًا بغير جهد مبذول، وعلى ذلك فهو لا يتقيد بحدود الزمان أو المكان أو الحوادث، وفى مقدوره الفكاك من قوانين الطبيعة المادية كلها والانطلاق إلى سماء المطلق بلا حدود. فالولاية إذن عند الترمذى إلهية لا إنسانية، ولا تكتسب بعمل يؤديه الإنسان والترمذى يفرق بين النبوة والولاية تفرقة يفهم منها اتصال النبوة بحياة الناس لذا لازمتها المعجزة لتكون برهانًا على صدقها، بينما الولاية خاصة بصاحبها وتحمل صدقها فى ذاتها، كذلك يفرق الترمذى بين الصادقين والصديقين ويفيض فى شرح كل صنف وخصائصه وصفاته مستشهدًا بأدلة من الكتاب الكريم تدعم دعوته توسيعًا لقاعدة الاعتقاد عند العامة.

وإن أستاذنا العظيم ليقف من مسألة الولاية والأولياء موقفًا نقديًا موضوعيًا فلم ينقد لمجرد النقد، ولم يمسك بمعاول الهدم ليحطم هذا التراث بأكمله، ولكنه وقف موقفًا إيجابيًا محاولا إعادة بناء هذا التراث بتغيير النظرة إليه وفهمه فهمًا عصريًا، إذ رغم شعوره برفض هذا الموقف الذى يتناقض مع منطق العقل تناقضًا شديدًا إلا أنه يرى أننا يمكننا أن نعتبر بعض الصفات التى ميز بها الترمذى الأولياء بقسميهم نماذج مثلى لمن أراد أن يعلو بنفسه عن مستوى النزوة والهوى ولنستمع إليه وهو يؤكد هذه الدعوة بصدق فيقول "فلكم يود كاتب هذه السطور أن تنتقل تلك الصفات العليا من أولياء بالمعنى الذى يجعلهم فئة تعطل قوانين الطبيعة بقوة الكرامات إلى أولياء بمعنى العلماء كما نفهم هذه الكلمة اليوم فهؤلاء على خلاف أولئك يكشفون الحجاب عن تلك القوانين لا ليعطلوها بقوتهم، بل ليستخدموها فى منفعة الإنسان ورفعة شأنه .. فمن ذا الذى لا يتمنى لجماعة العلماء ولنجعلهم هم الأولياء أن يقيدوا سلوكهم إذ هم فى ميادين البحث العلمى تقييدًا لا يحيد بهم عن جادة الصواب .. من ذا لا يتمنى لهم مثل هذه الحياة المتحررة من الضرورات المذلة للأعناق دون أن يكون بهم حاجة – من أجل تحقيق هذه الغاية الشريفة – إلى اقتلاع الفطرة البشرية من جذورها كما يريد الحكيم الترمذى وغيره من رجال التصوف"(٣٣).

إنه يحاول أن يبدل معنى الولاية عند الصوفية من كونها انفكاك من قيود الطبيعة وقوانينها ليحركها الولى كيف يشاء، إلى معنى جديد يحمل معنى خلافة الله تعالى فى الأرض ممثلة فى جماعة الباحثين الدارسين العلماء وهم يكشفون الستر عن حقيقة نواميسها ليملكوا فى أيديهم زمامها، يحاول قراءة ما كتب عن الأولياء قراءة عصرية فنفهم من كلمة الأولياء أنها تعنى اليوم علماء الطبيعة والرياضة والدراسات الإنسانية كما نفهمها الآن، ومبرره فى ذلك أنه إذا كان أولياء الماضى وسيلة لمعرفة الله حتى عرفناه، فوسائل معرفتنا اليوم هم العلماء، وهى محاولة يقصد منها أستاذنا ألا ينفصل القديم عن الجديد، بل ينساب فيه(٣٤).

ويؤكد أستاذنا بصيغة لا تقبل الشك سلبية هذا النوع من التراث، وآثاره الضاره على حياتنا اليوم إذ أننا نجد فيه ميلًا شديدًا نحو تحقير الحياة الدنيا، والتقليل من شأنها والفرار من الفاعلية والحيوية التى يقتضيها الإقبال على الدنيا زهدًا فى الفانية وأملًا فى حياة باقية، ولا شك أن هذا الميل يتناقض تناقضًا ظاهرًا وصريحًا مع أسباب النجاح والقوة فى عصرنا. وإذا كان الإنسان كما وصفه التراث

صنيفًا على الدنيا ومآله عارية، فهذا صحيح إذا نظرنا إليه كفرد ولكن من حيث النوع تتعاقب أجياله أبد الدهر، فالعمل المنتج الثابت واجب مفروض، وليس صحيحًا أن المال مردود لأن المال يصنع المنشآت الضخمة والمشروعات الحضارية التى تستفيد منها الأجيال.

هذا إلى جانب أن الصوفية أنفسهم يعلمون أن حالاتهم الوجدانية هى أمور خاصة بأشخاصهم وهى فى الغالب أشياء تحس ولا توصف فما فائدة ما كتبوه، ولمن كتبوه؟؟ كما أنهم يجعلون الزهد فى الدنيا شرطًا من شروطهم والزاهدون بحكم تعريف الكلمة نفسها قد ينفعون أنفسهم لكنهم لا ينفعون حضارة الناس فى شئ ومن حق من شاء أن يستمتع بقراءة هذا الصنف من الكلام، لكن ليعلم أن الدنيا لن تتقدم به، والأرجح أنها ستتأخر بمقدار ما فيها من أفراد لا يعنون بشئونها ويستوى فى أعينهم وجود الأشياء وعدمها[٣٥].

وهكذا فإن شئنا معايشة عصرنا فى حيويته وعقلانيته فعلينا أن ننبذ ما هو لامعقول من تراثنا ويتصل بهذا الجانب الصوفى الوجدانى، غير أن هذا الجانب الصوفى لم يكن هو وحده الذى استأثر باهتمامات أستاذنا النقدية، وإنما أشار إلى أن قمة اللامعقول تتمثل حين يدخل الإنسان فى حياته العلمية والعملية السحر كعامل من عوامل تحديد مسيره، ومصيره .. يهتم أستاذنا إهتمامًا بالغًا بهذا الجانب اللامعقول محددًا – كفيلسوف تحليلى ماهيته، وألوانه، وعواقبه. فليس السحر سوى تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية، وقد تكون له صور صارخة مكشوفة نراها عند كثير من الناس حيث يعتقدون أن علة الشفاء من مرض معين ليست قتل الجراثيم التى تحدثه والتى هى قادرة على حدوث المرض، بل إنها عندهم ليست إلا عفريتا أو شيطانا سكن الجسد، والشفاء منه يتم بواسطة الساحر الذى يخرج هذا العفريت بأقوال تقال وبخور يطهر المكان من الكائنات الشيطانية[٣٦].

وهناك ضروب منه خافية كأن يحاول شعب أن يتغلب على عدوه فى ساحة القتال بدعوات يوجهها إلى السماء أو توسط أولياء ذوى كرامات مع أننا نعيش فى عصر لا يؤمن إلا بالروابط بين المعلول وعلته، فلا يكون الانتصار إلا بطائرات ودبابات بحسن إدارتها وتوجيهها.

لقد وجد مفكرنا أن تراثنا يزخر بألوان من أدوات الجهل المتمثلة فى السحر والتنجيم والتعزيم والرقى، والتمائم، ولو لم يكن هذا التراث الثقافى له خطره على العقول لما كانت هناك مشكلة، ولكن المشكلة أنه يعرض فى الكتب على نحو لا يقبل

الجدل أو الشك، كما أن كثيرين من عامة الجمهور، بل ومن الأعلام المفكرين يتحدثون عن تلك الأمور ويدخلون بعضها فى شئون حياتنا العملية والعلمية بروح لا تدعو للشك أو التردد، وتعظم المصيبة حين يدرجونها تحت مقولة الإيمان فيختلط الباطل بالحق، والحق بالباطل.

إنه يتناول من تراثنا الزاخر بتلك الألوان من اللامعقول رسائل إخوان الصفا وهم ذروة المثقفين فى القرن العاشر الميلادى (٣١/١ الهجرى) وهو القرن الذى بلغ فيه الفكر العربى أوج ازدهاره – ورغم نزوعهم العلمى نحو التفكير العلمى فى أغلب رسائلهم، غير أنهم يختمون رسائلهم برسالة يخصصونها "لماهية السحر والعزائم والعين" ولو أنهم تناولوا هذا الجزء بالشك والريبة لما كانت هناك مشكلة، ولكن الخطورة أنهم عرضوه وأحاطوه بكل ما يؤيده بقوة وتأثير مما يثير خوفنا من هذا التراث المأثور عن أسلافنا.

وبين أستاذنا بعد تحليله لتلك الرسائل موقفه النقدى على عدة أصول منها:-

١- أنهم يشيرون إلى السحر وتفريعاته على أنها علوم من جهة، وحكم مستعملة من جهة أخرى، أى أنها تدخل فى الحياة العلمية والحياة العملية على حد سواء وهذا هو موطن الخطورة.

٢- أن الشاهد على صدقها عندهم أنهم سمعوها من أخبار الأولين، وما تعلموه عن أسفار الأقدمين وعرفوه من كتبهم، أى أن أحدًا منهم لم يجربها تجربة مباشرة.

٣- أنهم فى تحديدهم للمعنى المقصود من كلمة السحر قد أتوا بمعان كثيرة وردت عند أصحاب اللغة وأصحاب التفسير لها، وإذا كان لها كل هذه المعانى التى أوردوها فكيف يجوز لأى كاتب أن يحتج بآيات قرآنية أو مأثورات من أقوال الأقدمين قبل أن يعرف لأى معنى من هذه المعانى تكون الحجة؟

٤- أنه حين اتخذ إخوان الصفا كنموذج للنظر فى تراث الإسلام، فإنه وجد عندهم مزيجًا من المعقول واللامعقول وكأن الضربين عندهم على درجة سواء، إذ أنهم بعد أن أفاضوا فى الحديث عن قدر العارف بعلم النجوم على الكشف عن الغيب المخبوء يقولون فى فقرة أخرى إنّ قدرة الإنسان على معرفة الأحداث ماضيها وحاضرها ومستقبلها إنما تستند إلى معرفة الإنسان لمجموعة العلوم مضافًا إليها صفات خلقية ومهارات عملية[٣٧].

وهذه النظرة العلمية الصحيحة هى التى يريد أستاذنا إستخلاصها من خرافة السحر أى أن تكون لدنيا القدرة على التمييز فى التراث بين ما يمكن أن يتوافق مع منطق العقل نتقبله وما هو مخالف ومجاف له فلا نعتد به. أما أن تختلط فى حياتنا الأحداث فلا نميز بين أحداث مرهونة بأسبابها الطبيعية، وأخرى تخضع للخرافة والسحر والتنجيم، فلا شك أن ذلك سيكون من أكثر الأسباب التى ستؤدى إلى غيبتنا عن العصر وغيبوبتنا عن عقلنا.

وإنه لمما يثير الدهشة والعجب والاستعجاب أنه رغم مرور عدة قرون بين عصرنا وعصرهم إلا أننا ما زلنا فى حياتنا لا نربط بين الأحداث وأسبابها الطبيعية إلا إذا كنا فى مجال الدرس بالمدارس والجامعات، فإذا ما انصرفنا عنها إلى حياتنا الخاصة أخضعنا عقولنا لكل خرافة على وجه الأرض.

ويتساءل أستاذنا هل أقول إننا فى حياتنا الثقافية ما زلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية وأننا لولا علم الغرب وعلماؤه لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها فإذا هى حياة لا تختلف كثيرًا عن حياة الإنسان البدائى فى بعض مراحلها الأولى[٣٨]؟؟

٧- تقييم محاولته فى نقد اللامعقول:

هل استطاعت جهود أستاذنا طوال تلك السنوات فى مجال نقد المعقول واللامعقول أن تؤتى ثمارها وتعمل على تغيير واقعنا الثقافى المترهل؟ هل نجحت دعوته التجديدية التوفيقية التى أقامها على دعائم من المنهجية العلمية والوعى الحقيقى بالتراث الإيجابى؟ أم أن هذا التراث كان بالنسبة له منطقة محرمة تتأبى على التحليل العلمى وعلى ذلك بقيت سلطة النص وشملت آثارها إضعاف صوت الدعوة التجديدية التنويرية؟.

قبل أن أجيب عن تلك التساؤلات أعرض لمقارنة أجراها مفكرنا ليوازن بين واقع الحياة قديمًا وواقعها اليوم فيقول "إذا كان خلفاء بنى العباس قد نقلوا الحضارة اليونانية لتضاف إلى الفارسية والهندية إلى علوم العرب من لغة وشعر .. فما ذلك إلا لتكون أداة فعالة بعقلا نيتها فى محاربة الحركات اللاعقلانية التى تشد المسلمين إلى ما قبل الإسلام من عقائد زرادشت ومانى ومزدك وغيرهم غير أن موقف المثقفين من ركونهم إلى العقل فى ذلك الحين قد تفاوت بين متطرف ومعتدل. وهذا هو نفس الموقف فى عصرنا الحاضر؟ فإذا أفرغنا هذا الموقف من مضمونه ومادته بقى لنا هيكله وصورته .. فما زال الصراع هو نفس الصراع كل ما

هنالك أن موضوعات العقيدة والرأى مختلفة، وأما صورة الموقف فواحدة لم تتغير عبر القرون فهنالك دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة .. ليس الأمر مجرد تقابل بين رجعية وتقدمية، أو بين أنصار قديم وأنصار جديد، وإنما الأمر أكثر من ذلك لأنه فى حقيقته تعارض بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء، والأدهى أن صوفية الدراويش تلقى القبول عند عامة الناس بينما عقلية العلماء تجيئ وافدة وتلك هى محنة حياتنا الثقافية اليوم"[٣٩].

وبعد .. هل أستطيع القول بأن هذه المقارنة التى أجراها أستاذنا بقدرة واقتدار قد أجابت عن تساؤلاتى؟ أم أننى أتجنى على واقع الحياة الثقافية المعاصرة.

مراجع الدراسة

١- ثقافتنا في مواجهة العصر ص٩٦ - دار الشروق.

٢- د. زكي نجيب محمود: في فلسفة النقد ص٢٢٦ دار الشروق ١٩٧٩م.

٣- د. زكي نجيب محمود: حصاد السنين ص٣١٥ ٣١٦ دار الشروق ١٩٩١م، في فلسفة النقد ص١١٥.

٤- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص١٥١ دار الشروق ط٢ ١٩٨٨م، د. محمد عاطف العراقي. د. زكي نجيب محمود مفكرًا ص٣٩ كتاب تذكاري. جامعة الكويت ١٩٨٧.

٥- د. زكي نجيب محمود: قشور ولباب ص٢٢١ دار الشروق ط٢ ١٩٨٨م.

٦- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص١٥١ - ١٦٠ وانظر أيضًا. مقال د. عاطف العراقي بمجلة الهلال بعنوان "د. زكي نجيب محمود وتيار العصر يونيو ١٩٨٥ ص٣٠ - ٣٧.

٧- د. زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث ص١١٤ دار الشروق. ط٣ ١٩٨٩م.

٨- د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص٥١ - ٥٣ ط٨ ١٩٨٧م وانظر أيضًا. د. زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية ص١١١، ١٤٦، ٢٩٦، وانظر أيضًا د. محمد عزيز الحبابي ، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ص١٣٥ - ١٦١. دار المعارف، د. فؤاد زكريا عن تجديد الفكر العربي ص٩٩. كتاب تذكاري جامعة الكويت ١٩٨٧.

٩- د. زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث: ص١١٠ - ١١٤، تجديد الفكر العربي ص١٥٧ - ١٥٨، المعقول واللامعقول ص٢٧٣ - ٢٧٤ دار الشروق.

١٠- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص٢١٦.

١١- د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول ص٩ - ١٠، د. عبد الفتاح فؤاد. د. زكي نجيب محمود موقفه من السلفية والمتعربين ص٢١١. كتاب تذكاري ١٩٨٧م.

١٢- د. زكي نجيب محمود: حصاد السنين ص٣٤٨ - ٣٤٩، الشرق الفنان ص١٣٧ - ١٣٨.

١٣- د. زكي نجيب محمود: حصاد السنين ص٣٢٤.

١٤- د. زكي نجيب محمود: في حياتنا العقلية ص١٠٤ - ١٠٥، الشرق الفنان ص٧٤-٨٤.

١٥- د. زكى نجيب محمود: حصاد السنين ص٢٩٤ - ٢٩٥، وانظر أيضًا د. سعيد بنسعيد، التيارات الفلسفية فى الفكر العربى المعاصر والموقف من التراث ص٩٣ - ٩٤ من بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول للجامعة الأردنية ١٩٨٥م. مركز دراسات الوحدة العربية.

١٦- د. زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث ص١١٠، فى تحديث الثقافة العربية ص١٩٥-٢١٢.

١٧- د. زكى نجيب محمود: بذور وجذور ص٢١. دار الشروق، الجبر الذاتى. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص٧ - ٢٠ المقدمة الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣م.

١٨- د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول ص٣٦٣ - ٣٦٤.

١٩- د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول ص٩٠٨.

٢٠- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص٥٩ - ٦٢.

٢١- د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد ص٢٢٠ - ٢٢٤، فى تحديث الثقافة العربية ص٢٠٥ - ٢١٠.

٢٢- د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول ص١٧.

٢٣- المرجع السابق ص٣٦٢.

٢٤- المرجع السابق ص٣٦٦.

٢٥- المرجع السابق ص٢٨ - ٢٩.

٢٦- المرجع السابق ص٢٠.

٢٧- د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى ص١٤٤ - ١٤٥.

٢٨- المرجع السابق ص١٦٢ - ١٦٣.

٢٩- المرجع السابق ص٢٨ - ٣٠، قصة عقل ص٢١٦.

٣٠- المرجع السابق ص٤٢٧.

٣١- المرجع السابق ص٤٠٨ - ٤١٦.

٣٢- المرجع السابق ص٤٢٣.

٣٣- المرجع السابق ص٣٣٠ - ٣٣٥.

٣٤- المرجع السابق ص٢٠ص٥٨ - ٥٩.

٣٥- المعقول واللامعقول ص٤٤٠ - ٤٥٠.

٣٦- تجديد الفكر العربى ص٦١.

٣٧- تجديد الفكر العربى ص١٦٣ - ١٦٦.

دور اللغة فى تجديد الفكر العربى
عند زكى نجيب محمود

د. مرفت عزت بالى

دور اللغة فى تجديد الفكر العربى عند زكى نجيب محمود

تتضمن هذه الدراسة الموضوعات التالية:

أولا: اللغة وثورة التجديد عند زكى نجيب محمود.

ثانيًا: على من تقع تبعة التجديد فى الفكر العربى؟

ثالثًا: علاقة اللغة بالتجديد فى فكرنا العربى.

رابعًا: دور اللغة فى التجديد المقترح عند زكى نجيب محمود.

خامسًا: الفكر العربى الجديد شكلًا وجوهرًا.



ارتباط اللغة بالفكر حقيقة لا يمكن إغفالها، وهي (أي اللغة والفكر) عند د. زكي نجيب محمود عملتان لحقيقة واحدة، فاللغة هي الفكر[1] وتغيير طرف منهما مرهون بتغيير الطرف الآخر. الرأي الشائع عن اللغة أنها أداة الإنسان في التعبير ليس فقط التعبير عن أفكاره بل أيضًا التعبير عن تصوره للأشياء ومعاناته لآثارها في نفسه[2].

نظرًا لإيمان د. زكي نجيب محمود بأن اللغة هي الفكر ذاته[3]. ومن ثم إيمانه بعظم تأثيرها في حياتنا الفكرية، فقد أولاها عظيم اهتمامه في جل مؤلفاته: فعرفها وبين حقائقها وأسرارها، ووضح ماهيتها، وفرق بين أنواعها، وبين طبيعتها وقيمتها بالنسبة للإنسان وأهميتها وخطرها في الثقافة العربية، وكشف عن النقص في استخدامنا لطرائقها، وطالب بضرورة البحث فيها لأنها في رأيه الوسيلة الوحيدة لنشأة المعرفة الإنسانية وتكوينها وتطويرها.

والدكتور زكي نجيب محمود وإن استخدم لفظ اللغة "أو لفظ "الكلام" في حديثه المستفيض عنها في أكثر من مؤلف من مؤلفاته، فمقصده منها ليس نحوها وصرفها، وإنما منطقها وفلسفتها، وهو يشير بها إلى "ما نراه مركبًا" من كلمات ركبت في جمل يمكن أن تعرض على العقل فيستدل منها نتائج أو تعرض على الوجدان فيستجيب الإنسان بما يستجيب به من مشاعر وسلوك"[4].

واللغة عند د. زكي نجيب هي ملتقى الثقافتين العلمية والأدبية، وهي بالجملة فكر الإنسان ووجدانه، إنها كل حياته العاقلة، هي شخصه، هي حقيقته، أو كما يقول "هي عقله وقد ظهر من مكمنه إلى العلانية، وذلك إذا كان الموضوع من موضوعات العقل، وكذلك هي وجدانه، وقد تجسد في موجات الصوت أو في الكتابة المرقومة على ورق"[5].

اللغة في تعريفها العام ظاهرة اجتماعية تنشأ من تفاعل الناس بعضهم مع بعض عندما يشتركون في حياة واحدة. واللغة منها الفصحى والعامية. وإذا كانت العامية في نظر البعض أجدى في الحديث في حياتنا اليومية؛ وهي أطوع من الفصحى في صدق التعبير عن المشاعر والأحاسيس التي يترجمها أصحابها في بعض الصور الأدبية الشعبية كالشعر والزجل؛ فإن الفصحى هي لغة العلم. والفصحى في رأي د. زكي، وإن استعصى على الكاتبين بها أن يطوعوها لتساير الحياة الجارية، فلها ميدانها الخاص وعليها أن تنهض نهضة كبيره تساير بها عصرها. فالفصحى هي اللغة

المنضبطة بأحكامها والتى بها تكون الكتابة فى مجالات العلم والفكر والأدب الرفيع[٦].

اللغة العربية عند د. زكى نجيب محمود ينبوع متدفق لا يجف ولا ينضب معينه مهما أخذنا منه، شبهها بصندوق مليئ بوحدات من المكعبات مرسوم على جوانبها رسوم تقدم للأطفال ليقيموا من تلك المكعبات ما يحلو لهم من أشكال وصور. هذه الصور وإن اختلف بناؤها وتنوعت أشكالها فمصدرها واحد هو مكعبات هذا الصندوق.

وقد أراد د. زكى بهذا التشبيه أن يبين لنا أن اللغة شئ وصور استخدامها شئ آخر؛ فلا نقول مثًلا عن دواوين الشعر العربى أنها هى "اللغة العربية"، وإنما هى صور منها استخدمها الشعراء كل شاعر بصورته ثم بقيت بعد ذلك "اللغة العربية تعرض نفسها لمن يأخذ دون أن تنقص هى مما أخذ منها"[٧].

الشرط الأساسى فى رأى د. زكى نجيب محمود. لكى تكون اللغة ينبوعًا لغويًا يأخذ منه من شاء وبقدر ما استطاع هو أن تكون المادة اللغوية فى ذلك الينبوع مقننة[٨]، منضبطة، مفرداتها معلومة مرتبة، لها قواعد وأصول يدرسها الدارسون ويتفقون عليها فتكون هى فيصل الصواب والخطأ. ولعل هذا الشرط هو الذى أبقاها على مر الدهور والأزمان، ويسر لنا قراءة تراثنا الأدبى القديم، وجعلنا موصولين بأسلافنا. وهذا الشرط هو نفسه مطلب العلوم جميعًا، فلا ارتقاء لعلم إلا بضبط لغته وتقنينها.

وبالجملة فاللغة كما صورها د. زكى نجيب محمود فى مؤلفاته هى عصب حياتنا الفكرية أو هى العمود الفقرى فى ثقافتنا، إنها الفكر والعقل والوجدان. وعنها قال مفكرنا الكبير د. زكى نجيب محمود: اللغة العربية "هى اللغة التى تحمل ماضينا الثقافى، وبها جاء القرآن الكريم، وجاءت أحاديث الرسول عليه السلام، وجاء الشعر العربى، وغير الشعر من أدب أبان عبقرية تلك اللغة فى الأداء"[٩].

انطلاقًا من هذه الرؤية الواعية للغة وأهميتها فى حياتنا الثقافية والمبثوثة فى العديد من كتابات د. زكى نجيب محمود، فقد آثرت فى هذه الدراسة أن ألقى مزيدًا من الضوء على اللغة ودورها فى تجديد الفكر العربى عند د. زكى نجيب محمود راجية أن أوفق فى فهم أفكاره وتحليل عباراته، وأن أعبر تعبيرًا صادقًا عن رؤيته للغة ودورها الفعال فى حياتنا الفكرية، وهو ما سوف أقدمه الآن من خلال حديثى عن المحاور الآتية:-

أولا: اللغة وثورة التجديد عند زكى نجيب محمود.
ثانيًا: على من تقع تبعة التجديد فى الفكر العربى؟
ثالثًا: علاقة اللغة بالتجديد فى فكرنا العربى.
رابعًا: دور اللغة فى التجديد المقترح عند زكى نجيب محمود.
خامسًا: الفكر العربى الجديد شكلًا وجوهرًا.

وهدفنا فى النهاية من هذه الدراسة هو الكشف عن أهمية اللغة ودورها الحيوى فى حياتنا الفكرية واليومية، ففى إصلاحها وتقويم عيوبها درء لكثير من الأخطار التى تهدد كياننا الثقافى والتى تعوق علومنا عن التقدم ومسايرة العصر. وفى إصلاحها وتغليب الفصحى على العامية فى حياتنا الجارية حماية للغة الضاد، لغة القرآن لتظل دائمًا وأبدًا لغة العقل المستنير.

أولا: اللغة وثورة التجديد عن زكى نجيب محمود:

إنطلاقًا من إيمان د. زكى نجيب محمود بضرورة تجديد الفكر العربى وضرورة إحداث ثورة فى حياتنا الفكرية، وانطلاقًا من إيمانه بأن عصرنا هو عصر التحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى العمل[10].

أقول انطلاقًا من هذا المفهوم العميق لمعنى التغيير والتجديد رأى مفكرنا الكبير أن السبيل لتحقيق هذه الغاية المرجوة هو اللغة لأنها هى الفكر، ومحال أن يتغير فكر بغير تغيير اللغة، فمن اللغة تبدأ الثورة ويبدأ التجديد فى الفكر العربى.

قد يخيل للبعض أن اللغة المقصودة هى النحو والصرف واشتقاقاتها ولكن الذى يريده د. زكى من اللغة فلسفتها ومنطقها[11]، يريدها أداة توصيل من متكلم إلى سامع أو من كاتب إلى قارئ، لأنه عندما نظر إلى اللغة وجد أن هنالك ضربين من استعمالها فهى: إما تشير إلى واقعة من الوقائع المادية وهذه يمكن للمتلقى مراجعة صدقها على الواقعة المشار إليها؛ وإما تشير إلى حالة خاصة عند المتكلم كأن يقول إنه يشعر بالجوع أو الظمأ أو القلق وهذه حالات يصعب مراجعتها أو التحقق من صدقها وكذبها. ووجه الخلط فى رأى أستاذنا الكبير الذى يؤدى بنا إلى التعرض لألوان مختلفة من التخبط الفكرى. هو أن المتكلم أو الكاتب قد يقول عما يشعر به هو شعورًا خاصًا ثم يلزم الآخرين أن يتقبلوا قوله دون أن يكون لهم حق المعارضة بأن ما قاله أمرًا خاصًا به له مطلق الحرية فى قبوله، والآخرون بدورهم هم أحرار فيما يشعرون به أو لا يشعرون[12].

هذا الجانب الشعورى ينقسم أيضًا إلى قسمين: الأول هو أن يجئ الكلام عامًا تلقائيًا بلا قيد ولا شرط، كذلك الذى يتبادله الناس فى حياتهم اليومية. والثانى يجئ الكلام فيه محكومًا بضوابط يمكن على أساسها مناقشته قبولا ورفضًا، ويظهر هذا الكلام فى صورة رواية أو مسرحية، قصيدة من الشعر أو قصة أو ما إلى ذلك من ألوان الإبداع الأدبى.

مكمن الداء فى حياتنا الفكرية يتركز فى سقوط هذه الفوارق من حسابنا مما أدى إلى إصابة اللغة فى حياتنا الثقافية بعطب جسيم إذ انتهت إلى موقف قد يخلو فيه الكلام من أى معنى يتلقاه المتلقى، والأهم من ذلك غفلة المتكلم والمتلقى عن إدراك هذه الأبعاد وبالتالى وقوعهم فى كثير من الأخطاء. والنتيجة كما يقول د. زكى نجيب أن "اللغة قد أصبحت فى حالات كثيرة وسيلة إظلام يلفنا بضبابه ونحن على وهم بأننا فى مسقط النور"[١٠].

بحسه المرهف وتشخيصه الدقيق الصائب تمكن أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود من تحديد موضع الداء فى جسم ثقافتنا بعامة وحياتنا الفكريه بخاصة، وصرح بأن ضعفنا وجوانب القصور فينا مردوده إلى اللغة، ولا سبيل إلى صحونا من ركودنا الفكرى، وعودة الروح والنشاط فى حياتنا الثقافية إلا بإصلاح اللغة، فبدأ وأطلق منها شرارة ثورة الإصلاح والتجديد فى فكرنا العربى، مشيرًا إلى أن المعول فى هذه الثورة الفكرية هو على النمط العام فى طريقة التفكير لا على تفصيلات النتائج ودقائقها[١٤].

وأنا أرى أنه لولا حرص أستاذنا الكبير على سلامة لغتنا وخوفه على مستقبل ثقافتنا العربية ما شرع فى ثورة التجديد لفكرنا العربى؛ فالثقافة فى رأيه محرك وموجه للسلوك ولنستمع إليه حين يقول: "ثقافة الفرد أو الشعب ليست ضربًا من ضروب الترف إما أن تبقى فتبقى صورة الحياة معها براقة بوميضها نردانه بحليها، وإما أن تزول فيزول من الحياة بريقها وزينتها. ولكنها مع ذلك تبقى حياة، كلا بل الثقافة هى نفسها محركات وموجهات للسلوك"[١٥].

قد نجد من يقول: ما الداعى لهذه الثورة؟ أليست لغتنا العربية جميلة نتداولها فيما بيننا، نناقش بها مشكلاتنا سواء اتفقنا أو اختلفنا؟

وإنا نقول أن ثورة د. زكى نجيب محمود الفكرية ليست موجهة ضد اللغة وإنما هى ثورة لأجل تجديدها وبعث القوة فيها، وما كان له ليقوم بهذه الثورة ما لم يكن قد وضع يده على عللها ومواطن الضعف فيها والتى بها ركودنا.

علة العلل فى ركودنا الفكرى فى رأى د. زكى نجيب محمود لا تكمن فى رأى نتفق عليه أو نختلف، وإنما تكمن فى غموض معتم يلف حياتنا الفكرية بأسرها.

عيبنا يكمن فى غموضنا الفكرى، وفى عدم تحديد المفهومات التى تدور حولها موجهات الحياة العلمية: كمفهوم الديمقراطية، والاشتراكية والرأسمالية وما إلى ذلك من المحاور فى حياة الفكر. والفرق الجوهرى بيننا فى ذلك وبين الشعوب المستنيرة بثقافاتها هو أنهم هناك إذ يختلفون بعضهم مع بعض، فموضع اختلافهم ينصب على أصلح تعريف يحدد معنى هذا المفهوم أو ذاك، وبذلك يصبح المختلفان على وعى بما ينبغى عليهما الاتفاق عليه بادئ ذى بدء، وهو التعريف. وفى حالة عدم تلاقيهما عند تعريف واحد يتفقان معًا عليه تتكون فى دنيا الفكر "تيارات" مختلفة يتغذى كل منها من رافده الخاص وهذا الاختلاف فى رأى د. زكى، يمكن أن يتحول إلى غنى تثرى به دنيا الثقافة وليس إلى فقر يقصر تلك الثقافة فتعجز عن دفع الحياة إلى ما يراد لها أن تندفع.

ومن المؤسف حقًا أن يكون اختلافنا وتنافرنا الفكرى ليس مرده عدم اتفاقنا على تعريف الفكرة المختلف عليها، وإنما هو تنافر يخضع للعواطف والأهواء ولا يستند إلى شئ عقلى[١٦].

لهذه الأسباب وغيرها كثير - نجدها مبثوثة فى ثنايا مؤلفات أستاذنا العظيم د. زكى نجيب محمود - لا يتسع المقام لسردها كاملة، وجبت ثورة الفكر بدءًا من اللغة.

ولكن على من تقع تبعة هذه الثورة؟

هذا ما سنحاول توضيحه الآن فى الصفحات القليلة القادمة.

ثانيًا: على من تقع تبعة التجديد فى الفكر العربى؟

لقد بات من الأمور المسلم بها أن تجديد فكرنا العربى ضرورة ملحة يحتمها علينا منطق التغيير الراغب فى الإصلاح خاصة، وقد لاح لنا أن كل الأشياء والأفكار والأوضاع والنظم تريد أن تتغير وتتطور وتتجدد ولكن كيف يتم هذا التغيير وهذا التجديد؟ وعلى من تقع هذه المسئولية؟

أجاب د. زكى نجيب محمود على هذه التساؤلات فى العديد من مؤلفاته مشيرًا إلى أن تبعة التغيير والتجديد فى فكرنا العربى ملقاة على عاتق الإنسان بعامة والكاتب والمثقف الثورى بخاصة، فالناس كلها متفقة على شئ واحد هو ضرورة تغيير الأوضاع الراهنة لأنها لا ترضى أحدًا[١٧].

الإنسان الذى يعنيه أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود إنسانًا فريدًا فى صفاته، قل أن نجده فى عصرنا، لأنه بمنظار الناس فى زماننا هذا إنسان مثالى، لا يصح أن يعيش فى عالم تحكمه المادية والنفعية وأنانية الفرد. الإنسان المطلوب فى مهمة تجديد فكرنا العربى هو الذى يمكنه أن يتجرد من ماديته، ومن النظرة النفعية لكل ما حوله، وهو الذى يعرف للإنسانية حقها بغض النظر عن نفعها، ويرى فى كل فرد من الناس غاية مقصودة لذاتها لا وسيلة تخدم غاياته وأغراضه[١٨].

الكاتب أيضًا مسئول عن تجديد الفكر العربى، ومع تصريح د. زكى نجيب بعدم وجود علماء وفلاسفة بيننا، وأن أعظم من يعظمون من هؤلاء هم تلاميذ حفظوا كثيرًا أو قليلا مما كتبه العلماء والفلاسفة فى أوروبا؛ فإنه يعلق الآمال العظام فى التغيير على الكتاب وإن آلمه إنصراف كبار كتابنا عن الكتابة الجادة، بيد أن حقيقة الأمر أن هؤلاء الكتاب وجدوا أن كتابتهم لا تغير من الأمر الواقع شيئًا، وأن زمام الكتابة لم يعد فى أيديهم هم بل فى أيدى أصحاب رؤوس الأموال الذين يتاجرون بأموالهم فى الصحف والمجلات[١٩].

من هنا تبدو المهمة شاقة على الكتاب، ولكن ليس أى كاتب[٢٠] يضطلع بهذه المهمة، فمهمة التجديد لا يقوى عليها إلا الكاتب المصباح[٢١]، كما يقول د. زكى نجيب محمود، فهو فضلًا عن قدرته على النقد وكشف مواطن الضعف والقصور فى حياتنا الثقافية يعد أقوى الوسائل فى إعداد العقول والقلوب إعدادًا جديدًا[٢٢]، كيف؟! وهو يملك القدرة على التعبير[٢٣]؟ والكتاب بصفة عامة لديهم هذه القدرة لأنهم "هم الذين يشيعون الحساسية الجديدة فى كل جوانب الحياة، ويأتى بعد ذلك من أشبعوا بهذه الحساسية من أصحاب الإرادة الفاعلة، فينتقلون بالأمر إلى مجال التنفيذ"[٢٤].

الوقفة الصحيحة للكاتب الحق فى رأى د. زكى نجيب محمود هى أن يفصل فى ذهنه بين ما توحى به العاطفة من جهة، وما يوجبه العقل من جهة أخرى مع الأخذ فى الاعتبار أن ما يوجبه العقل هو تكثيف جهود الكتاب لحمل جمهور الأمة العربية على التسلح بثقافة الغرب وأدواته الحضارية[٢٥].

لا تقتصر مهمة التغيير والتجديد فى فكرنا العربى على الكتاب الخلص وحسب، وإنما يشاركهم فى هذه المهمة نوع من المثقفين يسميهم د. زكى باسم المثقفين الثوريين. وإلى المتسائل عن هوية هذا المثقف الثورى يجيبه د. زكى نجيب محمود قائلا: المثقف الثورى هو "من أدرك مثلا جديدة للحياة الإنسانية ثم

لم يقف عند مجرد الإدراك، بل حاول تغيير الحياة وما أدركه شريطة أن يجئ هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصورًا على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت فى تصور الإنسان منذ أقدم عصوره"[٢٦].

المثقف الثورى بما لديه من قدرات خاصة تفوق تلك الموجودة عند المثقف[٢٧] العادى يملك إرادة التغيير[٢٧]؛ لأنه وإن اتفق مع المثقف فى العلم ببواطن الأمور فهو وحده الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك؛ وتاريخ فكرنا الإسلامى القديم والمعاصر حافل بهذا النموذج الفريد من المثقفين الذين استطاعوا أن يغيروا بأفكارهم حياتهم وحياة الناس من بعدهم نذكر منهم على سبيل المثال: الإمام الغزالى، والسيد جمال الدين الأفغانى، الإمام محمد عبده، والعقاد، وطه حسين، وأمين الريحانى وميخائيل نعيمه؛ فهؤلاء الأعلام كانت حياتهم جهادًا متصلًا من أجل إيجاد الصيغة التى تحمل طابعنا العربى المميز مقرونًا بملامح العصر[٢٩]. وهم وإن تثقفوا وتعلموا لم يكفهم أن يعرفوا لأنفسهم، بل أرادوا أن يعرف الناس ويستنيروا بمعرفتهم من أجل أن يغيروا أحوالهم ونظامهم وتفكيرهم.

هذا هو فضل الكاتب والمثقف الثورى على أمته، وتميزهم مردود إلى أن علمهم من شأنه أن يصلح ويعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية. إنهم يتخذون هذا العلم أداة عمل وفعل وتغيير وتطوير. ومهما تكن الأسباب المعوقة لتقدم مسيرتنا الثقافية، فالآمال معقودة على هؤلاء الكتاب والمثقفين الثوريين لتغيير حياتنا الفكرية وبعث القوة فيها[٣٠]، وعلى أقلامهم تقع التبعة الكبرى فى تهيئة النفوس لدخول عصر التحول الفكرى، وطى صفحة من صفحات تاريخنا الثقافى الزاخر بأمثلة المجد والفخار العلمى .. هذه الصفحة نعيشها الآن، وهى فى رأى د. زكى نجيب محمود تكشف عن جانب ضخم من التخلف الفكرى مردود إلى خلط فاضح تخلط به بين المعانى[٣٠]. وواجب الكاتب المثقف الثورى إزاء هذه الأمراض التى حلت بثقافتنا المعاصرة أن يغذى الجهاز الفكرى العام بالمفاهيم الصحيحة للأفكار المتداولة بين الناس، وأن يجعل الوضوح الفكرى الركيزة الأولى التى يرتكز عليها فى محاولته للإصلاح.

ثالثًا : علاقة اللغة بالتجديد فى فكرنا العربى

الارتباط جد وثيق بين اللغة والتجديد فى فكرنا العربى عند د. زكى نجيب محمود. والحق معه فى ذلك، فاللغة هى الفكر، وتغيير الفكر مرهون باللغة. واللغة

هى أساس التواصل الحضارى، وهى الرباط الذى يجعل من أفراد الشعب الواحد المتفرقين هنا وهناك بفعل عوامل الزمان والمكان شعبًا واحدًا[٣١].

وهنا يحق لنا أن نتساءل مع بعض الباحثين فى اللغة ونقول معهم: إذا كنا نعيش فى عالم متعدد ومتغير، فما عساها أن تكون كلمات الإنسان لكى نتحدث عنها؟ وماذا عساها أن تكون اللغة؟[٣٢].

الجواب يأتينا واضحًا ومحددًا من د. زكى نجيب محمود حين يقول : اللغة التى اصطنعها الإنسان ليجعل منها وسيلة عبور ينقل بها أفكاره وخواطره إلى الآخرين هى التى جعلت منه إنسانًا. هذه اللغة يجب أن تكون معبرة، لأن اللغة المعبرة هى التى أجرت فى الإنسان الحياة مع غيره، وهى أيضًا وسيلة تقرب الناس بعضهم من بعض، وتصل عصرنا بماضيه، وتبث روحًا إنسانيًا فى الإنسان[٣٣].

واللغة بما لها من خصائص تجعلها وسيلة تخاطب وتعبير، وأداة وصل وربط بين ماض وحاضر، هى أيضًا أملنا المرتقب فى فكر جديد فلا تجديد فى فكرنا العربى مالم يقترن بتغيير وتجديد فى منطق لغتنا وفلسفتها خاصة وأن منطق اللغة يعكس بوضوح حركاتنا ونشاطاتنا[٣٤].

إذ كيف لنا أن نساير عصرنا وهو عصر العلم والتقنيات الحديثة بلغة عفا على منطقها الزمن؟!

إننا لو سايرنا العصر فى تقدمه، وحاولنا إدخال التقنيات الحديثة فى علومنا، وتعاملنا معها بفكر نحتذى فيه حذو أسلافنا، فلن نجن من هذه المحاولة إلا الخسران المبين.

إننا إذا شئنا هذه المحاولة فعلينا أن نغير طابعنا الفكرى العام. قد يعجب البعض لذلك، ولكن يزول عجبهم إذا علموا أن هذا الطابع الفكرى هو الذى تكون له السيادة فى توجيه الناس وهم بصدد الحكم على الأشياء والناس والمواقف. فالمعول فى الثورة الفكرية فى رأى أستاذنا الكبير هو على النمط العام فى طريقة التفكير لا على تفصيلات النتائج ودقائقها[٣٥]، ولا سبيل للوصول إلى هذه الغاية إلا باللغة، هذا القول على إجماله قد يكون فى نظر البعض - ملفوفًا بالغموض، ويتضح بجلاء إذا وقفوا على السلم المتدرج الذى بين فيه د. زكى درجات الفهم الصحيح للمفاهيم اللفظية (العدالة - الحرية - الانتماء - الاشتراكية - الديمقراطية .. إلخ) فى حركة التغيير. "فى هذا السلم ثلاث درجات متصاعدة إزاء تلك المفاهيم اللفظية التى عادة ما تكون هى المحاور التى تقدم لأفراد الشعب على أن ينسجوا حولها

نشاطهم الفكرى. الدرجة الدنيا من تلك الدرجات الثلاث - والتى هى أوسعها شيوعًا فى أفراد الشعب الذى أراد أن يغير من حياته - هى درجة الاكتفاء بمجرد اللفظة ينطقونها ويكررها ويتحمسون لها، دون أن يكون لديهم من دلالاتها إلا أقل من القليل. تعلو على هذه الدرجة اللفظية الدنيا درجة يلم فيها حامل اللفظة خيوطًا من معناها وكأنها موحدة المعنى ومن هنا يضيق الأفق عنده إلى الحد الذى لا يتصور معه أن يكون عند غيره من الناس معنى آخر فينتج عن ذلك تعصب من أى لون (سياسى - اجتماعى) يضر ولا ينفع .. أما ثالث الدرجات ارتفاعًا فى سلم الفهم الصحيح لتلك المفاهيم اللفظية فى حركة التغيير، فهى عند هؤلاء القادرين على مقارنة أطياف المعانى المختلفة للمفتاح اللفظى الواحد، مقارنة تزيده وضوحا من جهة، وتزيد الناس قدرة على اختيار ما يختارونه من تلك البدائل"[٣٦].

من هذا نرى أن الفهم الصحيح للمفاهيم اللفظية والمفردات اللغوية وإن كان قاصرًا على نخبة قليلة من أفراد الشعب، فهو طريقنا إلى التجديد والتغيير. وقد أفاض د. زكى نجيب محمود فى الحديث عن هذا الموضوع وما يتصل به من آراء تدور حول الثقافة حين سؤل عن كيفية مواجهتنا للثقافة العصرية حين وفدت إلينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة؟ فى كتابه: ثقافتنا فى مواجهة العصر تحت عنوان "الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة". وخلاصة رأيه الذى بثه فى العديد من مؤلفاته: أنه يجب تغيير أساليبنا فى التفكير، ويجب التفرقة فى ثقافتنا العربية بين الحقائق والفروض. فالحقائق فى بنائنا الثقافى ثابتة بما فيها من قوة الحق وصلابته؛ أما الفروض[٣٧] فهى قابلة للتغيير، وليست ملزمة لنا بأى وجه من الوجوه إلا بمقدار ما نراه صالحا منها للتطبيق فى دنيا الواقع. والفروض مرتبطة بظروفنا، فإذا تغيرت حياتنا الثقافية بحيث فقدت تلك الفروض - التى افترضها السابقون استجابة لظروفهم - شيئًا من صلاحيتها وجب علينا تغييرها. ولنا الحق مثلهم فى نسج تعريفات حديثة للمعانى والمبادئ والقيم تتناسب وحياتنا الفكرية الجديدة[٣٨].

يقدم د. زكى نجيب محمود العديد من الأمثلة مدللا بها على صدق مقولته بأن المبادئ فروض تتغير إذا تغيرت الظروف. ما يهمنا منها هو هذا المثل الخاص بالتعليم. فقد كان المبدأ عند الأقدمين، أن يكون مداره إعادة الموروث وتحليله وشرحه، وكان العالم هو من ازداد إلمامًا بالتراث وقدر على فهمه وشرحه وتحليله

وإعرابه، أى كان مفهوم العلم قديمًا هو الدراية بما ورد فى الكتب حتى وإن جهل العالم كل شئ عن الطبيعة وظواهرها.

ويتساءل مفكرنا الكبير: هل نحن ملزمون بأن نبقى على هذا المبدأ نفسه فى عصرنا هذا الذى تغيرت ظروفه عن الظروف التى عاش فيها الأقدمون؟

ومع أن منطق الفكر الجديد يوجب علينا أن نرفض الإبقاء على المبدأ القديم فى عصر تغيرت ظروفه عن ذى قبل، إلا أن واقعنا الثقافى فيما يرى د. زكى نجيب محمود، يشير إلى أننا ما زلنا حتى فى كلياتنا العلمية. كالهندسة والطب والعلوم والزراعة نسير على المبدأ القديم نفسه القائم على التلقين والحفظ والذى ليس فيه مجال لإضافات جديدة تزيد التيار التعليمى نماءً وثراءً.

ويبقى تساؤلنا قائمًا: أين نحن من دنيا العلوم؟ ما هى إنجازاتنا فى هذا المضمار؟

يجيبنا د. زكى نجيب محمود قائلا: الحق لن يكون لنا انجازات تذكر مالم نغير من طرائقنا فى التفكير، وأن نعى جيدًا أن لكل عصر مبادئه وأفكاره التى تتلاءم وظروفه، فإذا ما تغيرت هذه الظروف وجب أيضًا تغيير المبادئ التى نسير عليها، فلا تحول فى فكرنا إلا إذا صاحبه اقتلاع جذور المبادئ القديمة - التى لم تعد تتلاءم وظروفنا - وإحلالها مبادئ أخرى فنستبدل مثُلا عليا جديدة بمثل كانت عليا فى زمانها ولم تعد كذلك الآن(٣٩).

وهنا قد نجد من يقول: إذا كنا قد بدأنا نستوعب الأشياء الجديدة الحقيقية التى يقولها اللغويون عن اللغة والسلوك بعامة أثناء العقود العشرة من العمل المكثف عن الشروط وأدوات التعليم التى اقترحها بصفة عامة علماء النفس والتى مفادها أن اللغة لا تتطلب دراسة مباشرة(٤٠). وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للغة أن تحدث التغيير المنشود فى حياتنا الفكرية؟

يرد د. زكى نجيب محمود على هذا التساؤل قائلا: مفتاح الحل للتغيير بيد اللغة، وسبلها كثيرة ومتنوعة منها: تطوير مصطلحات ورموز العلوم، والاهتمام بمعانى الألفاظ وجلاء مضامينها، والعناية بالعقل وتثقيفه بما يتفق مع الحضارة الجديدة(٤١)، وهذا لن يكون باقتصار علم المثقف على اللغة وملحقاتها، والفقه الإسلامى ومذاهبه وحسب، وإنما بإلمامه بتراث الحضارات الأخرى أيضًا، والأخذ بالمنهج العلمى: كلها وسائل موصلة إلى الهدف المنشود.

رابعًا : دور اللغة فى التجديد المقترح عند د. زكى نجيب محمود

إنه لدور جليل هذا الذى عهد به أستاذنا الكبير زكى نجيب محمود إلى اللغة لتجديد فكرنا العربى. ولولا ثقته فى قدرتها على إحداث هذا التغيير لما جازف وحملّها هذه التبعة الكبرى. فاللغة هى بلا شك من أكثر الوسائل العامة النافعة والمؤثرة التى اخترعها الإنسان أو عثر عليها، وهى الأوسع استخدامًا فى كل الثقافات المعروفة لنا[٤٢].

وقد أفاض د. زكى فى الحديث عن هذا الدور الذى تضطلع به اللغة فى كتابه "قصة عقل"، وفى مقال له بعنوان "المثقف الجديد[٤٣] اللغة العربية فى رأيه لكى تظل حية عليها أن تملأ أوعيتها من ثقافات العصر، وبمقدار ما يجرى فيها من علوم العصر ومعارفه وتقنياته يكون لنا الحق فى الإنتماء إليه مع سائر أبنائه[٤٤].

ولن يكون للغة هذا الدور العظيم فى التجديد ما لم يغير الناطقين بها من مناهجهم وطرائقهم فى التفكير. وقد أكد هذا المعنى غير واحد من الباحثين الغربيين ومنهم من ذهب إلى القول: أن هناك علاقة جدلية بين التفكير والمجتمع، وهذه العلاقة تمكن التفكير من أن يسهم بجهد مشترك للتغيير فى بعض الحالات[٤٥]. وتغيير طريقة التفكير تنعكس بدورها على أوجه نشاطاتنا المختلفة؛ ومن ثم فلا سبيل للتجديد والتغيير مالم نغير من طرائقنا فى التفكير. والدليل على ذلك أن النهوض الذى شهدته أوروبا منذ القرن الخامس عشر وما بعده مرده استبدالهم المنهج القديم بآخر جديد. هذا المنهج هو المنهج العلمى الذى يستقرئ الطبيعة ويجعلها ميدانًا لبحثه. وتبعًا لذلك تغير مفهوم العلم عند الغرب، إذ لم يعد العلم عندهم هو المقروء المحفوظ من أمهات الكتب القديمة، بل أصبح العلم فى رأيهم كشفًا عن أسرار الطبيعة وصياغة قوانينها[٤٦].

ويمكن للغة أن تلعب هذا الدور خاصة إذا كانت مما يراجع صدقها على الواقع نلحظ ذلك فى الكلام الذى يتبادل به الأفراد أفكارهم حين تكون تلك الأفكار دائرة حول أمور الواقع الحسى. وتبعًا لهذا الدور الذى تلعبه اللغة فى حياتنا يذهب د. زكى نجيب محمود إلى القول "بأن الشرط الضرورى لكى تكون الجملة اللغوية صادقة فى معناها لابد لها من وسيلة يراجعها بها المتلقى على واقع معين هو الواقع الذى جاءت تشير إليه"[٤٧].

وليس بالعسير علينا نحن أبناء العربية إذا أردنا النهوض بأمتنا، والأخذ بأسباب المدنية الحديثة، وملاحقة العلم فى تطوره السريع أن نغير من مناهجنا، وألا

نجعل الكتب القديمة هي مرجعنا المقروء وحسب، ولا سبيل إلى صحوة فكرية حقيقية، وإلى معاصرة زماننا إلا بالعلم بمعناه الطبيعي خاصة، وإن توقد حياة الإنسان الثقافية ويقظتها إنما تكون في دراسة هذا العلم وتطبيقاته[٤٨]. فالعلم هو أحد ضروب الفكر[٤٩]، وهو الجد والاجتهاد والثقافة.

ومع أن مرآة الفكر في نظر د. زكي نجيب محمود هي أضعف المرايا الثقافية تجلية لحياتنا العملية، فلا سبيل لنا للتخلي عنها خاصة وأن ركيزة العقل لا تتجلى في العلم فقط، وإنما في الفكر أيضًا:

والمفكر في رأي د. زكي وإن استند إلى منطق العقل مثله في ذلك مثل العلم، فيعوزهما الكثير من جوانب القوة الدافعة لهما على طريق التقدم والتطور. وهو يعيب علينا عدم مشاركتنا للغرب في ابتكار العلم، ونوره ما يجده في حياتنا الفكرية من حال الفكر على الوجه الذي نباهي به الآخرين؟ ومن ثم فقد وقفنا في مجال العلم[٥٠] والفكر عند حد النقل والمحاكاة لما أنتجه المبدعون من علماء الغرب. فالعالم عندنا وقف عند حد درس المكتوب الموروث، والمفكر وجه فكره نحو فكر غيره سواء كان ذلك الغير من السالفين أم كان من المحدثين أو المعاصرين[٥١]. هذا فضلًا عن الطابع العام لأمتنا إذ يغلب الوجدان على رؤيتها، ولا تفرق بين ما قد خلق ليرضى عنه القلب والعاطفة، وما خلق للعقل وإرادة التغيير[٥٢].

كان هذا هو موضع الداء في فكرنا العربي، ولما كان لكل داء دواء، فقد وجد أستاذنا الكبير أن علاج جمودنا الفكري، وركود ثقافتنا في يد التربية والتعليم، فهما يعملان على توجيه الناشئ نحو الشيئ بالإضافة إلى توجيهه نحو الكتاب، فبالاتجاه الأول يعتاد الكشف عن المعرفة كشفًا جديدًا أصيلًا، وبالاتجاه الثاني يحصل على نتائج كشف عنها الآخرون[٥٣].

والمفكر الأصيل يشارك أيضًا في مهمة التجديد والتطوير لفكرنا العربي، إذا ما وجه فكره نحو الشئ أي نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاءه من غيره – سواء كان هذا الغير من السلف أو من المحدثين الغربيين – فيصبح فكرًا على فكر[٥٤].

والمفكر الأصيل لكي يقوم بمهمته على النحو المرجو يجب أن يكون مسلحًا بجهاز لغة على درجة عالية من الكفاءة والقوة. ومع ما تميز به العرب بين الأمم من اهتمام بتثقيف اللغة، وتصاريف الكلام، وبلاغة المنطق[٥٥] إلا أن ثقافة العرب بصفة عامة. كما يقول الجاحظ[٥٦] هي ثقافة شعر يقول في معرض موازنته بين الأمم في

خصائصها المميزة "وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب"[٥٧].

ومع ما للشعر من مكانة سامية فى الثقافة العربية، إلا أن ثقافته لا تكفى وحدها فى إعداد المفكر الأصيل، إذ لابد له من ثقافة العقل، وحاجة المفكر الحق إلى العقل ومنطقه تلزمه أن يعمل هذا العقل فى النافع المفيد، فلا يكرر المشكلات القديمة بذاتها، ولا يعيد قراءة كتب الأولين ويفسر شروحهم، بل عليه أن يجدد، وأن يبتكر حلولا جديدة لمشكلاتنا مثلما فعل المعتزلة فى "مسألة الكبائر" ومرتكبيها، إذ وقف واصل بن عطاء من هذه المسألة، كما يقول د. زكى، موقف العقل المتروى، فقال إن مرتكب الكبيرة هو فى منزلة بين منزلتين أى بين الكفر والإيمان، وحجته فى ذلك أن الإيمان مجموعة كبيرة من الصفات، فإذا ارتكب المؤمن ذنبًا فى إحداها، وبقيت له سائرها، فإنما يكون إيمانه قد نقص ولم يرتفع عنه ارتفاعًا كاملًا.

هذا الموقف المتميز فى حل إحدى المشكلات التى اعترضت المسلمين الأولين هو ما نحن بحاجة إليه الآن. علينا أن نعمل عقولنا بما يتناسب والعصر الذى نعيشه؛ ليتنا كما يقول د. زكى نجيب نأخذ من العربى القديم صورته لا مادته، نأخذ منه هذه الوقفة العاقلة التى احتكم فيها إلى منطق العقل بصرف النظر عن إجماع الناس، خاصة وأن الناس كما يقول "ابن جنى" بالنسبة إلى اللغة "قد يجتمعون على خطأ"، والعبرة بما يقوم على العقل. والعقل هنا يعنى القدرة على الانتقال من وسيلة إلى هدف[٥٨]. والحكيم، كما يقول الجاحظ هو من يحسن الخطو إلى الهدف الذى يبتغيه "فهو يبين أسباب الأمور، واستشفافهم بعقولهم ما تجئ به العواقب فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات فى استدبارها، وبقدر تفاوتهم فى ذلك تستبين فضائلهم، فأما معرفة الأمور عند تكشفها وما يظهر من خفياتها فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول والعالمون والجاهلون"[٥٩].

خطؤنا المسبب لركود ثقافتنا هو فى رأى د. زكى نجيب محمود، مقاومتنا للعقل وأحكامه، واستحساننا للوجدان وميوله[٦٠]، وهو ما يتجلى فى رفض البعض قبول محاولات العلماء احلال القلوب السليمة محل القلوب المريضة أو انزال الإنسان على سطح القمر أو غيرها من المحاولات التى تضيف جديدًا إلى العلم وتعد من الاكتشافات والابتكارات المتميزة. وأملنا أن يكون قبولنا لفكرة أو رفضها مبنى على العقل وأحكامه، وأن نتفاعل مع العصر ونعنى بمشكلاته ونجتهد فى حلها بما

يتناسب ولغة هذا العصر خاصة ونحن أمة تميزت ثقافتها القديمة باختيارها لوسيلة العقل[٦١].

واحتكامنا إلى العقل فى كل أمورنا سيغير الكثير من عاداتنا؛ ففيما يتعلق باللغة نجد أن روح تراثنا الثقافى فى رأى د. زكى نجيب، هو إيثار السكن. فى عالم اللفظ على معالجة الأشياء، والفتنة باللغة فى ذاتها[٦٢]. واحتكامنا إلى العقل يوجب علينا أن نجعل من اللغة أداة لا غاية فى ذاتها فنضيف بذلك فكرًا إلى أدب. ومع أننا خطونا هذه الخطوة فيما يختص بالأدب الحديث، إلا أننا فى مجال الفكر ما زلنا ندور فى فلك الألفاظ مأثورين ببريقها، فطالت وقفتنا فى عالمها دون عالم الأشياء.

والفكر بمعناه الصحيح هو الذى يرسم الطريق المؤدى إلى التغيير وهى حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر. وغايتنا المرجوة أن يكون لفكرنا العربى إسهامًا بناءً متميزًا فى الثقافة المعاصرة حتى تنطلق النهضة العربية وتلحق بركب العلم والفكر المعاصر إبداعًا واكتشافًا بعد ثبات وركود. "وهذا لن يكون إلا بإسهام جاد من المفكرين الخلص[٦٣]، فعليهم رسم الأهداف ليهتدى بها السائرون" كل منهم فى مجاله، ومن مهامهم أيضًا رصد مشكلاتنا القائمة على أرضنا بالفعل ليعالجها الناس بقدراتهم العقلية بغية الوصول إلى حلولها.

فالمهم أن نضع أيدينا على المشكلة المزمنة التى تؤرقنا، ونضع الحلول النافعة لها، وهذه الحلول فى رأى أستاذنا الكبير بالنسبة إلى العملية الفكرية تأتى آخر الطريق وليس أوله. على عكس الحال بالنسبة لمن يحيا حياة العمل والتطبيق، فهى الأساس الأول الذى يعتمد عليه فى رسم الطريق[٦٤].

ما يهمنا هو العملية الفكرية، وهى ذات وجهين أحدهما خاص بفكرة التعليم ذاتها، وهى تخضع للفكرة القائلة بوجوب طلب العلم من المهد إلى اللحد وهو ما يؤيدها الفكر التربوى المعاصر. والوجه الآخر خاص بضرورة إعادة النظر فى نظم التعليم القائمة لإصلاحها بحيث تخرج للأمة مواطنين قادرين على دفع الوطن دفعة حضارية يلحق بها عصره وما يقتضيه من إبداعات واكتشافات.

تحقيق الوجه الأول من العملية التعليمية يلزمنا فى كل مرحلة من مراح تعليمنا بالبحث عن المعلومات المطلوبة فى نظامها، سواء بالرجوع إلى ما كتبه السابقين أو المحدثين، فطلب العلم مبدأ نسلم جميعًا بضرورته، ويجب البحث عن حفظته أينما كانوا لنقف على ما عندهم بينما تحقيق الوجه الثانى من المعادلة الصعبة فى العملية التعليمية يتطلب إصلاح النظام التعليمى بحيث يخرج لنا شبابًا من

نوع جديد لا يقف عند المقروء المحفوظ من أمهات الكتب القديمة، ولا يحاول أن يحل مشكلاتنا بنفس النهج الذى نهجه أسلافنا، وإنما يعدل ويحور ويضيف ويبتكر ويقدم حلولا جديدة لمشكلاتنا لم يسبق إلى حلها أحد.

هذا التغيير الذى ينشده مفكرنا الكبير د. زكى نجيب محمود[٦٥] للعملية التعليمية ما هو إلا ثورة فكرية[٦٦] يريد بها أن نغير من طريقة تفكيرنا شريطة أن تتم هذه الثورة بتحولات تدريجية تنقل الناس شيئًا فشيئًا من نمط فكرى قديم إلى نمط آخر جديد. وهذا الانتقال الفكرى فى رأى د. زكى ليس فى المعانى المجردة، وإنما فى تغير المضمونات التى يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعانى المجردة أى هو تحول فى المضمون وليس فى الشكل[٦٧].

هذا التحول لن يتم إلا إذا ظهرت وقائع جديدة فى حياة الناس يستحيل تعليلها بالمبادئ القديمة مما يدفعهم إلى اصطناع مبادئ جديدة تفسر لهم تلك الوقائع. ومما يؤسف له أنه بالرغم من كثرة التغيرات التى ظهرت على صورة حياتنا فى هذا القرن، والتى كانت جديرة بلفت أنظارنا إلى ضرورة تغيير نمط تفكيرنا القديم بآخر يتلاءم والمتغيرات الجديدة، إلا أن هذه التغيرات لم تحدث فينا شيئًا من القلق أو التوتر، فكان ما كان فى نظامنا التعليمى: الاعتماد كله على المقروء المكتوب، والتلقين، سلبية الطالب وعدم مشاركته بإيجابية فى العملية التعليمية.

وإننى لأشارك د. زكى نجيب محمود الرأى فى أن الأمل معقود على شبابنا الواعد، إذ يمكنه تحقيق هذا الأمل لوطنه لو أحسنا إعداده علميًا وذلك بأن يتلقى الحقيقة العلمية المعينة مقرونة بطريقة اكتشافها، وهذا يعنى أن يتخرج الدارس وقد أضاف إلى المادة العلمية طرائق الوصول إليها، وهذا من شأنه أن يخرج الدارس ومعه منهج العلماء، ليس فقط فيما قد تلقاه من حقائق العلم، بل فيما عساه ينشأ من مواقف جديدة يستشكل علينا حلها[٦٨].

إذن الحل بأيدينا ميسور إذا ما عقدنا العزم على التغيير وإصلاح حياتنا الفكرية: والبداية تأتى من التعليم وإصلاحه لن يكون إلا من خلال اللغة فبها يتغير منطق التفكير، ومنهج العمل فى ميدان التطبيق.

خامسًا : الفكر العربى الجديد شكلاً وجوهرًا:-

لم يكن بحث د. زكى نجيب محمود فى اللغة، وبيانه ارتباطها بالفكر وأهميتها فى حياتنا الثقافية بحثًا من أجل البحث وحسب؛ وإنما كان من أجل غاية أسمى ألا وهى تحديد ملامح الفكر العربى المعاصر من خلال ما ترسمه عليه اللغة

من خطوط وقسمات هى منه كالمرآة بالنسبة لصاحبها. وهو بعمله هذا يضرب لنا المثل الأعلى فى إعمال العقل لا من أجل النظر وحسب، وإنما من أجل العمل والتطبيق أيضًا.

الصورة العامة التى يتسم بها الفكر العربى، كما يراها د. زكى نجيب محمود، يشترك فى تحديد ملامحها شكلا ومضمونا قادة الفكر الذين أجمع الرأى على أنهم صفوة مفكرينا ممن تميز إنتاجهم الفكرى بالدعوة إلى الحرية بشتى ألوانها. وهم وإن كانوا فى هذا المضمار أئمة ورواد، فقد أخذ عليهم أستاذنا الكبير عدم امساكهم بزمام الدعوة إلى الحرية السياسية، واكتفائهم بالسير فى موكب الأحزاب[٦٩].

من اللافت للنظر فى رأى د. زكى فى إنتاج قادة فكرنا المعاصر، ميلهم نحو التعقيل أى تحكيم العقل، والاعتماد على منطقه فى إنتاجهم، ولهذا التعقيل وجهان مختلفان:

الأول: يغترف من المدنية الأوروبية علومها ونظرياتها العلمية ومنهجها العلمى.

والثانى: يتجه بقوة نحو إعادة التراث العربى القديم مصحوبًا بدفاع عقلى يحاول أن يبرر له مكانًا من ثقافة العصر الحاضر وفكره[٧٠].

ومع أننا فى كلا الوجهين ناقلون لفكر الغير، فقد أفادنا هذا النقل فى أكثر من مجال لعل أهمها: توجيه أنظارنا إلى النظر إلى الجوانب الإصلاحية فى مجتمعنا نظرة عقلية علمية، وتطوير نظام التعليم فى الأزهر والمعاهد الدينية بإضافة المواد الحديثة إلى برامجها[٧١].

تأثرت الحركة الفكرية المعاصرة بالصحافة، هذا التأثير وإن كان إيجابيًا فى جانب – لمسناه فيما تميز به أسلوب الكتاب من سلاسة وسهولة وليونة مما يتمشى مع مقتضيات الحياة اليومية – فكان سلبيًا فى جانب آخر وقد انعكست آثار هذا التأثير السلبى للصحافة على بعض الكتابات المعاصرة فكانت سطحية تافهة وقليلة النضج.

عصرنا كما يقول د. زكى نجيب محمود، هو عصر التحول، هذا التحول فى ميدان اللغة هو تحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء[٧٢]، إذ لم يعد الاهتمام الآن فى فكرنا المعاصر موجهًا إلى اللغة فى ذاتها، وما يستتبعه من وقوف عند ألفاظها ومعانيها، وإنما الاهتمام كله موجه إلى ثقافة العلم المؤدى إلى العمل، والعلم وتقنياته الحديثة يترك للآلة أن تسير الآلة[٧٤]، هذا العلم هو طريقنا إلى التقدم والعصرية.

يضاف إلى ذلك أن طابع عصرنا الفكرى هو العلم التجريبى بما فيه من مناهج البحث والنظر.[٧٤] وعصر هذه مقوماته، فاللحاق بركب مدنيته الحديثة ومسايرته فى تطوره لا يكون إلا بالتسلح بالعلم، وبالعلم وحده تبنى الأمم.

ليس معنى ذلك أن نأخذ نتاج العلم من الغرب وحده، ففى هذا العمل فناؤنا الحقيقى، بل علينا أن نوازن بين ما نأخذه من سوانا - عربًا كانوا أم غربيين - وأن يكون حاضرنا موصولا بالماضى فى شريان واحد شريطة ألا نقبل الماضى إلا بعد أن نزيل عنه كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال فلكل عصر ظروفه الملائمة، وأن يكون حاضرنا أغزر من الماضى بما يضيفه العقل العربى ويستحدثه، ويعد خلقًا جديدًا له فى شتى الميادين وألا يملى علينا أحد منا ما نضيفه وما لا نضيفه، وأن يهيئ لنا المناخ الفكرى الذى تتلاقى فيه العقول وإن باعد بينها المكان[٧٥].

هذه الصورة التى يرجو د. زكى نجيب محمود، أن يكون عليها فكرنا العربى المعاصر لن تكون هى الطابع المميز لفكرنا ما لم نسارع بالإصلاح الفكرى فى حياتنا وذلك بدمج عالمى الألفاظ والأفكار وعالم الواقع فى عالم واحد، فيكون عالم الكلام هو جانب التخطيط لعالم العمل والتطبيق[٧٦].

فالتخطيط السليم فى حياتنا الفكرية هو الذى يحقق الأهداف ويحول الأفكار إلى وقائع.

ولغتنا العربية جميلة بحسها وجرسها وعذوبة ألفاظها، وجزالة معانيها، ولكنها أبدًا لن تكون سبيلنا لتجديد فكرنا العربى إذا نحن نظرنا إليها كغاية فى ذاتها، بل لابد أن نجعل منها أداة لنقل أفكارنا والتعبير عنها بأوضح ما يكون التعبير ليحسن الفهم ويصح التفكير. فليس المهم أن يكون اللفظ جميلا، وإنما الأهم أن يكون دالا وإن اقتضى ذلك أن نضيف إلى اللغة الجميلة لغة قبيحة، فيتحقق لنا المراد، وننصرف عن دنيا الألفاظ إلى دنيا الوقائع[٧٧].

واقع فكرنا العربى المعاصر يشير، كما يقول د. زكى نجيب محمود، إلى أننا فى دنيا الفكر متخلفين - وإن تقدمنا فى مجال الأدب وفنونه من قصة ومسرحية وقصيدة - لأننا إما ناقلين لفكر الغرب، أو ناشرين لفكر العرب[٧٨]. وكلتا الحالتين أى النقل والنشر، لا يدفع فكرًا خطوة إلى الأمام، وإنما الذى يعيننا على العبور من التخلف إلى العصرية هو أن يكون لنا فكر جديد يجمع بين الوقفة التأملية والنظرة الواقعية للأمور. هذا الفكر فى رأى د. زكى نجيب محمود هو الفكر الفلسفى، لأنه لا يعدله فكر آخر فى الكشف عن روح العصر الذى قد تعين لنا أن نعرفه على حقيقته[٧٩].

حياتنا الفكرية الراهنة، وإن عاب عليها د. زكي نجيب محمود، فقرها في المعرفة، وغياب النظرة العلمية فيها، وخلوها من ناقد الفكر[٨٠]الذي يحث قومه على متابعة المنهج الذي هو أساس الحياة الفكرية، فإصلاحها لن يكون إلا بإصلاح التعليم بعامة والجامعي منه بخاصة. وبمزيد مطرد من الحرية، وثقة مستمرة بالعلم وتقنياته[٨٢]، واهتمام بالعقل وتثقيفه[٨٣]، وثقة به وبأحكامه، وتنبه تام للهيكل الأساسي لعمليات التفكير[٨٤]، وإلمام كامل للدارسين بالمادة العلمية، وتشربهم للمنهج العلمي، وتعويل على الإطار النظري للفكر بصرف النظر عن المضمون الجزئي له[٨٥]، وبإقناع الناس بضرورة تحطيم الجمود في حياتنا[٨٦]، ففي الثبات سكون وجمود وموات وفي الحركة تغيير وتجديد ونماء.

وختامًا أقول يالها من متعة حقة تلك التي يحصل عليها كل من يغوص في بحر أفكار عملاق فكرنا العربي المعاصر د. زكي نجيب محمود، وليتها طالت الوقفة لننعم النظر بعمق في هذا البحر الزاخر بكنوز العلوم والمعارف ونفائس الجوهر من الرؤى والأفكار، لنغترف من فيض علمه الغزير بالكثير من رؤاه لمشكلاتنا وكيفية علاجها.

ولكم يصعب على كاتبة هذه السطور أن تنهي الحديث عن رؤيته لدور اللغة في تجديد الفكر العربي، ولكنها مضطرة آسفة بحكم الظروف – وإن تجاوزت الحدود المسموح بها لكل دراسة – أن تكتفي بهذا القدر الذي وقفت عليه من قراءتها المحدوده لمؤلفاته، آملة أن تكون قد أجادت القراءة والفهم والوصول إلى لب أفكاره، وأن تكون قد أحسنت العرض والتوضيح والتحليل في هذا الموضوع الحيوي. ولعل أهم ما انتهت إليه في هذه الدراسة التي جاءت تحت عنوان: "دور اللغة في تجديد الفكر العربي عند زكي نجيب محمود" هو: أن التحليل اللغوي أدى إلى ثورة في الفكر العربي وهي ثورة جُل خطيرة فيما تستتبعه من تغيير وتجديد في أنماط تفكيرنا، كيف لا واللغة من بنائنا الثقافي بمثابة حجر الزاوية التي عليها يرتكز البناء وإنه لمن بعد النظر، وثقابة الفكر أن اتخذ مفكرنا الكبير من اللغة منطلقًا لتجديد فكرنا العربي فأطلق منها أول شرارة في ثورة الفكر. وقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن اللغة هي العمدة في تجديد الفكر العربي، فهي الفكر ذاته، وهي التي ميزت الإنسان عما عداه من الكائنات، وهي التي أجرت فيه الحياة النابضة الحية بالأفكار والمعاني.

وإن اللغة إن فتنا بمفرداتها من ألفاظ وجمل ووقفنا عندها في ذاتها جمدنا وأصابنا الشلل في حياتنا الفكرية. أما إذا اتخذنا من اللغة أداة لفهم واقعنا المعاش، وركزنا الاهتمام على المضمون والجوهر دون الشكل والمظهر تقدمنا.

يحسن صنيعنا إذا ما استخدمنا المنهج العلمي في التفكير، فالعلم هو طريقنا إلى التقدم ويجب الأخذ والبدء به، والمواءمة بينه وبين الموروث والمنقول عن الأقدمين والمحدثين. فالجمع بينهما يحفظ توازننا، ويميز كياننا الثقافي.

وإذا كان في إحياء التراث ضرورة ملحة للوقوف على عظمة الأجداد، فالأهم هو انتقاء أحسن ما فيه لنستفيد منه بما يتلاءم مع ظروفنا، وألا نقف طويلا عنده حتى لا ننصرف عن ملاحقة العصر في تطوره.

وواجبنا أيضًا الوقوف على فكر الغرب، وانتقاء أحسن ما فيه للإستفادة منه في دفع حركة التفكير دومًا إلى الإمام وكلها محاولات لتجديد فكرنا العربي المعاصر وبعث القوة فيه.

الهـــوامـــش

١- د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، ص٥: ٢، دار الشروق ط٩ ١٩٦٣.

٢- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، حققه لطفى عبد البديع، المقدمة (ص خ) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣م.

٣- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف، ص١٨٨، دار الشروق ط١٩٨٣م.

٤- د. زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية، ص٣٩٩م، دار الشروق ط١ ١٩٨٧ م.

٥- فى تحديث، ص٢٦١.

٦- د. زكى نجيب محمود: بذور وجذور، ص١٦٨ - ١٦٩، دار الشروق ط١ ١٩٩٠م.

٧- المصدر السابق، ص١٧٠.

٨- المصدر السابق، ص١٧١.

٩- بذور وجذور، ص١٦٧ - ١٦٨.

١٠- العمل الذى يقصده د. زكى نجيب محمود هو عمل وثيق الصلة بدنيا الصناعة بمعناها الآلى الحديث وليس بصورتها اليدوية القديمة، والصناعة هنا قائمة على علوم وتقنيات قائمة على الخبرة البشرية انظر تجديد الفكر العربى ص٢٣٤.

١١- بذور وجذور ص١٢، ١٤.

١٢- المصدر السابق، ص١٢ - ١٣.

١٣-بذور وجذور ص١٣.

١٤-د. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ص١١، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٠م.

١٥- د. زكى نجيب محمود: حصاد السنين، ص٢٨٢، دار الشروق ط١ ١٩٩٢م.

١٦- حصاد السنين، ص٢٨٧ - ٢٨٨.

١٧- د. زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية، ص٧٥٠، دار الشروق ط٢ ١٩٨٣م.

١٨- د. زكى نجيب محمود: قصاصات الزجاج ص١٨١ - ١٨٤، دار الشروق ط١ ١٩٧٤م.

١٩- الكوميديا الأرضية، ص٢٥٦ - ٢٥٧.

٢٠- الكاتب عند د. زكى نجيب محمود يعنى ألوانًا مختلفة من نتاج القلم مثل الأدب بكل فروعه من شعر وقصة ورواية ومسرحية ومقالة، وإلى جانب الأدب

الخالص هناك دراسات تقع فى نقطة وسطى بين الدراسات العلمية الخالصة من جهة والإبداع الأوروبى من جهة أخرى. انظر د. زكى نجيب محمود رؤية إسلامية، ص١٩٠. دار الشروق، ط١ ١٩٨٧م:

٢١- د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد، ص١٣٣، بيروت، القاهرة، دار الشروق ط٢ ١٩٨٣م.

٢٢- رؤية إسلامية، ص١٩٩.

٢٣- فى تحديث الثقافة العربية، ص٤١٧.

٢٤- فى فلسفة النقد، ص١٣٤.

٢٥- رؤية إسلامية، ص٢٠٢.

٢٦- د. زكى نجيب محمود: وجهة نظر، ص٢٠٢، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧م.

٢٧- عرض د. زكى نجيب محمود عدة تعريفات للمثقف لعل أهمها: أنه ذلك الإنسان الذى لا ينشر الفكر لمجرد أنه فكر وحسب، بل ينشره لأنه فى نظره هو الفكر الذى ينتج حياة أفضل أو أجمل. والمثقف فى رأيه يتميز عن عامة الناس بأنه هو الذى يدرك الفوارق الدقيقة الكائنة بين ظلال الفكرة الواحدة. انظر مجتمع جديد أو الكارثة ص٣٢٣ - ٣٢٦.

٢٨- د. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية ص١٤٤، دار الشروق ط٣ ١٩٨٩م.

٢٩- د. زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص٩٣، دار الشروق ط٣ ١٩٨٢م.

٣٠- حصاد السنين، ص٢٢٤.

٣١- فى تحديث، الثقافة العربية، ص٤١١.

32- Gibson (Walker): The limits of language, New York, 1962, P. 104.

٣٣- فى تحديث، الثقافة العربية، ص٢٦٢، ٤١٣.

34- Supek (Ivan): The task of Philosophy today", in Philosophy and Phenomenological Research, vol XXIV, September, 1963, no l, P. 119.

٣٥- هذا العصر وثقافته، ص١٠.

٣٦- حصاد السنين، ص٢٥٩ - ٢٦٠.

٣٧- ليس المقصود بالفروض هنا الفروض الدينية، وإنما الفروض العلمية بمعناها المستخدم فى مناهج البحث العلمى، انظر فى تحديث الثقافة العربية ص٢٩٤.

٣٨- فى تحديث الثقافة العربية ص٢٩٥.

٣٩- تجديد الفكر العربى، ص٢٠٤.

40- Brown (Roger): Words and things, the free press of Glenco, 1958, p. VIII.

٤١- د. زكى نجيب محمود: قصة عقل، ص٨١ - ٨٢، دار الشروق، بيروت ١٩٨٣م؟ وانظر مجتمع جديد أو الكارثة تحت عنوان "المثقف الجديد" ص٢٩١ - ٢٩٤، دار الشروق ط٣ ١٩٨٣م.

42- Sinclair (Angus): The Conditions of Knowing, london 1937, P. 113.

٤٣- انظر كتاب "مجتمع جديد أو الكارثة"، ص٢٩١ - ٢٩٤.

٤٤- قصة عقل، ص٨٢.

45- Boullatta (Issa): Trends and issues in Contemporary Arab thought By R.Zebiri, in Bulletins of the School of oriental and African Studies, university of london, vol IV, part 1, 1991, P. 157.

٤٦- قصة عقل، ص٢٢٤.

٤٧- حصاد السنين، ص٢٠٥.

٤٨- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص٨٧، دار الشروق، القاهرة ط١ ١٩٦٧م.

٤٩- د. زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين، ص٢٨٩، دار الشروق، القاهرة ط١ ١٩٩٠م.

٥٠- العلم عند د. زكى نجيب محمود مشترك بين الشعوب جميعًا أما الفكر فتختلف طبيعته من بلد إلى آخر لاختلاف التربة الثقافية فيهما. انظر كتابه عربى بين ثقافتين ص٢٨٩ - ٢٩٤.

٥١- عربى بين ثقافتين ص٢٩١، ٣٠٤.

٥٢- حصاد السنين، ص٢٠٨.

٥٣- عربى بين ثقافتين ، ص٣٠٤.

٥٤- المصدر السابق، ص٣٠٧.

٥٥- انظر الجاحظ، رسالة "فى مناقب الترك".

٥٦- هذا ما يقوله الجاحظ، مع أنه فى نظر د. زكى نجيب محمود، هو الذى نقل الثقافة العربية من شعر إلى نثر تعبيرًا عن انتقالها من بداوة إلى حضارة انظر د. زكى: نافذة على فلسفة العصر، ص١٦٤، كتاب العربى، العدد السابع والعشرون، ابريل، ١٩٩٠م.

٥٧- الجاحظ: الحيوان جـ١ ص٧٥.

٥٨- نافذة على فلسفة العصر ص١٧٠ - ١٧١.

٥٩- الجاحظ، رسالة المعاش والمعاد: وانظر أيضًا نافذة على فلسفة العصر ص١٥٩.

٦٠- نافذة ص١٧١.

٦١- نافذة، ص١٦٢.

٦٢- المصدر السابق، ص١٩٨ - ٢٠٥.

٦٣- هم المفكرون الجادون المبدعون وإليهم أشار د. زكى نجيب محمود فى حديثه عن المفكر الأصيل.

٦٤- عربى بين ثقافتين، ص٣١٠.

٦٥- هذا العصر وثقافته، ص١٠ - ١٢.

٦٦- تعنى احلال مجموعة من المبادئ النظرية محل مجموعة أخرى دفعة واحدة.

٦٧- انظر تجديد الفكر العربى، ص١٧٧.

٦٨- عربى بين ثقافتين، ص٣١٨ - ٣٢٣.

٦٩- د. زكى نجيب محمود: قشور ولباب، ص١٢٠، دار الشروق ط١٩٨٨م.

٧٠- المصدر السابق ص١٢١.

٧١- المصدر السابق، ص١٢٤.

٧٢- تجديد الفكر العربى، ص٢٣٤، ٢٣٦.

٧٣- الآلة فى رأى د. زكى نجيب محمود هى الحضارة وهى الثقافة.

٧٤- قصة عقل ص٧٤ - ٧٥؛ قشور ولباب تحت عنوان: وجهة الفكر المعاصر ص١٧١ - ١٨١.

٧٥- ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص٦٦، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨.

٧٦- نافذة على فلسفة العصر، ص١٩١.

٧٧- نافذة على فلسفة العصر ص٢٠٣، ٢٠٤.

٧٨- المصدر السابق، ص٢٠٦.

٧٩- رؤية إسلامية ص١٧٨.

٨٠- جذور وبذور ص١٥ - ١٨.
٨١- مجتمع جديد أو الكارثة، ص٣٣٥.
٨٢- أفكار ومواقف ص٦١.
٨٣- جدد د. زكى الوسائل الضرورية لتثقيف العقل بما يتفق مع الحضارة الجديدة ومن بين هذه الوسائل دراسة اللغة، لمزيد من التفصيل انظر كتاب "مجتمع جديد أو الكارثة" ص٢٩١ - ٢٩٤.
٨٤- جذور وبذور ص١٦ - ١٧.
٨٥- عربى بين ثقافتين ص٢٧٩.
٨٦- حصاد السنين تحت عنوان "تغريدة البجع" ص٢٠ - ٣٣.

ثبـــت المـــراجـــع

أولا: المراجع العربية

١- د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ط٩ ١٩٩٣م.
٢- د. زكى نجيب محمود: حصاد السنين، دار الشروق ط١ ١٩٩٠م.
٣- د. زكى نجيب محمود: بذور وجذور، دار الشروق ط١ ١٩٩٠م.
٤- د. زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق ط١٩٨٧م.
٥- د. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق ط١ ١٩٨٠م.
٦- د. زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين، دار الشروق القاهرة ط١ ١٩٩٠م.
٧- د. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، دار الشروق ط٣ ١٩٨٩م.
٨- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق ط١ ١٩٦٧م.
٩- د. زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، العدد السابع والعشرون، ابريل ١٩٩٠م.
١٠- د. زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، بيروت ١٩٨٣م.
١١- د. زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٣ ١٩٨٣م.
١٢- د. زكى نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، ط١ ١٩٨٨م.
١٣- د. زكى نجيب محمود: وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧
١٤- د. زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط٣ ١٩٨٢م.
١٥- د. زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، بيروت، القاهرة ط٢ ١٩٨٣م
١٦- د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد، دار الشروق ط١ ١٩٧٤م.

١٧- د. زكى نجيب محمود: قصاصات الزجاج، دار الشروق، بيروت القاهرة ط٢ ١٩٨٣.

١٨- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف، دار الشروق ط١ ١٩٨٣م.

١٩- د. زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية، دار الشروق ط٢ ١٩٨٣م.

٢٠- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣م.

٢١- الجاحظ: الحيوان جـ١ ص٧٥.

٢٢- الجاحظ: رسالة المعاش والمعاد..

ثانيًا: المراجع الأجنبية:-

23- Boullatta (Issa): Trends and issues in Contemporary Arab thought in Bullettin of the school f Oriental and African Studies, university of london, vol Iv, parts 1991.

24- Brouh (Roger): Words and things, the free press of Glenco, 1958.

25- Gibon (Walker): The limits of language, New york - co1962.

26- Sinclair (Angus): The Conditions of knowing, london, 1931.

27- Supek (T,Van): The task of Philosophy today, in Philosophy and Pheonomenological research, vol XXIV September no, 1963.



الفكر العربى ومشكلة الأصالة والمعاصرة
عند زكى نجيب محمود

د. أحمد محمود الجزار



تمهيـــــد:

ليس ثمة شك في أن المفكرين العظام هم أولئك الذين كرسوا حياتهم الفكرية بطولها وعرضها رصدًا وتحليلا لواقع الحياة ومشكلاتها فى مجتمعاتهم بحثا عن الحلول الملائمة لها. ولا نزاع فى أن أحدًا لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة الثقيلة غير المفكر أو الفيلسوف، فهما أقدر من غيرهما على رصد تيارات الفكر والثقافة التى تعمل عملها فى المجتمع. ومن هذه الاستطاعة تتعاظم مسئولية المفكر أو الفيلسوف تجاه مجتمعه فى حركة دفعه على مدارج الحضارة والتقدم.

بهذا المعيار وحده فى اعتقادى تتحدد قيمة المفكرين فى حياتهم بل وبعد مماتهم. فإن كانت أفكارهم مفصولة عن مشكلات عصرهم، فوجودهم كعدمهم على حد سواء، ما داموا لم يغيروا شيئًا من مناشط الحياة من حولهم. ومن ثم ففكرهم لا يغنى ولا يسمن من جوع، ويحق حينئذ أن تموت أفكارهم حتى ولو كانوا أحياء يرزقون!! أما لو كانت أفكارهم من ذلك النوع الولود الذى يلتصق بالمشكلات التصاقا، من أجل سبر أغوارها وتوليد حلولها، فحينئذ فالخلود لهم ولأفكارهم حتى ولو كانوا أمواتًا فى القبور!!

وبديهى أن هذا الوصف الأخير لا يستحقه المفكر أو الفيلسوف إلا إذا كان على وعى برسالته تجاه أمته وقضاياها ومشكلاتها المتجددة. ففى تلك الحالة يرتبط الفكر عنده بالواقع فى جدلية لا تعرف الثبات أو السكون. إذ "ليس الفكر ترفا يلهو به أصحابه، كما يلهو بالكلمات المتقاطعة رجل أراد أن يقتل وقت فراغه بل إن الفكر يرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء، فيريدون لها حلا، حتى تصفو لهم المشارب .."[1]

ولا نزاع فى أن مفكرنا العملاق الدكتور زكى نجيب محمود هو واحد من هؤلاء المفكرين العظام فى عالمنا المعاصر. وهو دون نزاع كذلك الرائد الأول للفكر الفلسفى فى عالمنا العربى، فهو أول من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربى، كما تجلى هذا فى كتابيه المنطق الوضعى ١٩٥١م وخرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣م[2]. وفضلا عن هذا كله، يعد الدكتور زكى نجيب محمود نموذجًا فريدًا فى ارتباطه بواقع الحياة ومشكلاتها فى مجتمعه، بل إنه فى هذا المضمار لا ينافسه أحد. فقد نذر شطرًا كبيرًا من حياته – من أجل تشخيص مواطن الداء وتحديد الدواء لما يجرى على أرض واقعه العربى من أزمات، بغية أن تتبوأ أمته العربية موقع الريادة – كما كانت – على خريطة عالم الحضارة المعاصرة.

وحين نقول هذا عن عملاق فكرنا العربى الدكتور زكى نجيب محمود فلأنه على قناعة برسالته، فهو لا يريد أن يقف الفيلسوف من العالم من حوله عند حد التأمل فيدبر أمره فى دخيلة فؤاده، ثم لا شئ بعد هذا، فلو فعل هذا لكان وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ولأجل هذا فهو لا يعترف بعلم لا يكون فيه قابلية التطبيق، بل لا يدرى كيف يكون هذا العلم على حد قوله[٣].

ويلح الدكتور زكى نجيب محمود دومًا فى كل مؤلفاته على هذه الفكرة، ونعنى بها ارتباط العلم بالعمل، والفكرة بالتطبيق، وهو لذلك كان كما يقول عن نفسه من أولئك الذين يحاولون أن يجاوزوا ميدان التخصص النظرى إلى مجال التطبيق العملى. وإن يكن تجريبيًا فى نظرته للمعرفة، لكنه لا يوصد بتلك النظرة التجريبية الأبواب، بل يخرج بها إلى المشكلات العملية المطروحة على الملأ[٤].

وإزاء عظمة جوانب الإبداع عند مفكرنا الشامخ الدكتور زكى نجيب محمود، والتى أضافها إلى حياتنا الفكرية والثقافية، فلا يملك أى باحث إلا أن يختار جانبًا من جوانب إبداعه، عساه أن ينجح فى تحليله. ومن ثم فقد آثرنا أن نختار جانبًا بعينه وهو "الفكر العربى ومشكلة الأصالة والمعاصرة "فى محاولة منا للإبانة عن أبعادها وكما كشف عنها مفكرنا الكبير فى مؤلفاته. فإن سأل سائل ولم هذه النقطة بالذات دون غيرها؟؟ فالجواب نؤثر ألا يأتى منذ البداية حتى لا يكون مصادرة على المطلوب. ولهذا يحق أن نرتب محاور بحثنا على النحو التالى:

أولا: أهمية مشكلة الأصالة والمعاصرة عند الدكتور زكى نجيب محمود.

ثانيا: الفكر العربى وتحديات الحضارة المعاصرة.

ثالثا: مفهوم الأصالة والمعاصرة.

رابعًا: تجديد الفكر العربى كضرورة لتحقيق الأصالة والمعاصرة.

ولنفصل الكلام فى كل محور من هذه المحاور من أجل الكشف عن جوانب المشكلة وحلولها.

أولا : أهمية مشكلة الأصالة والمعاصرة عند الدكتور زكى نجيب محمود:

لعل أهمية هذه المشكلة بالذات عند الدكتور زكى نجيب محمود ترتد إلى ما آلت إليه حياتنا الفكرية والثقافية. فاللافت للنظر أن واقعنا الفكرى والثقافى فى القرون الثلاثة الماضية، والتى امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر تمثل عصرًا مظلمًا، امتد ظلامه ليجعل كل أفراد الأمة العربية وكأنهم عجينة بشرية –

كما يقول رائدنا العظيم زكى نجيب محمود - تجانست أجزاؤها جهلا وخرافة[٥]. ولاشك فى أن مصدر الجهل والخرافة يرتد إلى طبيعة الفكر الذى ساد حياتنا فى تلك الفترة، فقد كان أضعف أجزاء البنيان الثقافى عندنا، ولا شك كذلك فى أن الوهن أو الضعف إذا كانت الفكرة موطنه، فقد تحتم أن تسرى هذه العلة فى سائر الأجزاء المكونة لبنية كل مناشط الحياة الإنسانية، وحينئذ يحدث التخلف والإنحطاط[٦].

ولما كان هذا هو حالنا الفكرى والثقافى، فقد أصبح همًا من الهموم التى هزت عقل وكيان مفكرنا العظيم الدكتور زكى نجيب محمود، فهو يحس إحساسًا لا حد له بقضايا أمته ومشكلاتها. وهو يرى أن واقعها الحالى يمثل ردة - إن جاز هذا التعبير - لما كانت عليه فى الماضى. فإذا صح أن الأمة الناهضة، هى التى تشعر بذاتها وتعبر عن ذاتها وتشعر غيرها فى الوقت نفسه بذاتها، فليس هناك أمة شهدها التاريخ - كما يقول مفكرنا العظيم - قد حققت هذه الجوانب الثلاثة بأوضح مما حققته الأمة الإسلامية فى ازدهارها الحضارى[٧]. ولقد كانت تلك الحقيقة التاريخية لحضارة أمته الغابرة، هى الشرارة التى خطرت إليه فى لحظة من لحظات تأمله المتفرد فى أواخر الستينات، فكانت أولى محاولاته التى أسماها تجديد الفكر العربى[٨]. فقد هاله ما وقع لأمته، ومن ثم كانت دعوته، وهى دعوة يريد فيها للمواطن العربى "أن يولد (ولادة جديدة) يتخطى بها تلك الفترة المنكودة إلى حيث أسلاف تركوا على درب الحياة مواقع أقدام لن تمحوها رياح، ثم يجاوز هؤلاء الأسلاف أنفسهم بجديد يساير به ركب العصر الذى يعيش فيه .."[٩].

وحين يصبح التخلف هو نصيبنا الآن بينما التقدم هو نصيب غيرنا، فقد صار لزاما أن يكون الجمع بين الأصالة والمعاصرة مشكلة فعلا. بل لعلها لهذا السبب أعسر المشكلات الثقافية وأشدها تعقيدًا للبلاد الناهضة، ونحن منها لكنها مشكلة غير واردة بالقطع فى البلاد المتقدمة[١٠]. ومن ثم فإن دور المفكر الحقيقى الذى يلتزم بقضايا مجتمعه، وتؤرقه همومه تحتم عليه أن يلتفت إلى هذه المشكلة، ما دامت هى مشكلتنا نحن. وهذا يعنى أنها مشكلة حضارية فى المقام الأول بالنسبة لنا. وليست كذلك للبلاد المتقدمة، لأن الحضارة العلمية الجديدة وليدة تلك البلاد انبثقت عن عقول رجالها وقلوبهم، ولهذا فقد جاءت حياتهم موصولة بماضيهم صلة طبيعية[١١]. وبديهى ما دام الأمر كذلك، أن تكون هى مشكلة المشكلات بالنسبة لفكرنا العربى.

وفضلا عن هذا كله، فإن طرح هذه المشكلة بالذات يمثل أمرًا له دلالته بالنسبة للدكتور زكى نجيب محمود، فلقد أتيحت له حياة ثقافية رفيعة المستوى امتدت - كما يذكر - من شبابه الباكر حتى منتصف العقد التاسع من عمره ولقد لبثت حياته طوال هذه السنين مفتوحة النوافذ على الثقافتين الغربية والعربية معًا، وإن اختلف أسلوب التلقى لهاتين الثقافتين مرحلة بعد مرحلة من مراحل عمره.(١٢) ومثل هذه الثقافة الجامعة بين الثقافتين، الغربية التى تمثلها وهضمها أحسن ما يكون الهضم، والعربية التى حصلها ولا يزال يحصلها قد مكنته ولا شك من المقارنة الصحيحة وهى أيضًا التى جعلته يعكف منذ الستينات على الاهتمام بهذه المشكلة، نعنى مشكلة الأصالة والمعاصرة. ومنذ أن أصدر كتابه العظيم تجديد الفكر العربى عام ١٩٧٠م، وهو يتابع المضى فى هذا الإتجاه، ويكفى أن أخرجت له المطبعة أكثر من عشرين كتابًا. تدور كلها - كما يقول - حول هذا الموضوع الواحد، وهو البحث عن الرؤية الجديدة وكيف تنسج(١٣). ولعل هذا، أبلغ دليل على أهمية طرح هذه المشكلة عنده.

ثانيًا : الفكر العربى الراهن وتحديات الحضارة المعاصرة:

هل يمكن القول إنّ الفكر العربى الراهن يعد فكرًا عربيًا معاصرًا؟؟ إن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان. وسبب هذه الأهمية يكمن فى أن فكرنا العربى لو كان مسايرًا لروح العصر وحضارته لكان حينئذ فكرًا معاصرًا، ولما أصبح أمر معاصرته حينئذ هو المشكلة، وإنما تكون المشكلة حينئذ هى ضرورة احتفاظه بأصالته. لكن واقع فكرنا العربى ليس كذلك. ومن ثم صارت مشكلة الأصالة والمعاصر ة هى مشكلة المشاكل بالنسبة لفكرنا العربى. ولهذا يقتضى المقام أن نفصل القول فيما أوجزناه وصفًا لفكرنا العربى.

ويتعين علينا بادئ ذى بدء أن نؤكد أن كل ما يكتب بالعربية لا يُعد فكرًا عربيًا، من حيث إن الفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها، بل الفكر ينسب إلى قومية منتجه كائنا ما كانت اللغة التى استخدمها ذلك المنتج فى التعبير عن فكره(١٤). وقد يبدو الأمر غريبًا للوهلة الأولى. لكن الغرابة سرعان ما تزول، إذا ما تبينا أن طابع الفكر - أى فكر - هو ما يجعله معبرًا عن الحضارة التى أنتجته، بغض النظر عن اللغة المكتوب بها. وعلى هذا فالفكر العربى ليس عربيًا نسبة إلى لغته العربية، وإلا لو كان كذلك لتعين علينا إذا ما نقلنا إلى اللسان العربى شكسبير من انجليزيته أو راسين من فرنسيته، أن يصبح الأدب المنقول إلينا حينئذ عربيًا، بسبب الثوب العربى الذى

ألبسناه إياه، تماما كما لا يصح للرجل من الإنجليز أو الفرنسيين أن يكون أعرابيًا إذ ما لبس العباءة العربية[١٥]. وعلىهذا يصح القول أيضًا أن الفكر العربى لن يكون عربيًا، إلا بأن ننحى منه كل ما هو منقول عن غير لغتنا العربية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فينبغى أيضًا أن ننحى من فكرنا العربى كل قديم منشور لأنه ليس فكرًا معاصرًا بطبيعة الحال[١٦]. فإذا وضعنا هاتين النقطتين فى الإعتبار، فحينئذ يصح أن ننظر فيما تبقى من فكرنا العربى لنرى ما فيه من طابع الأصالة من جهة وما فيه من طابع المشاركة لحضارة العصر وثقافته من جهة أخرى.

فإذا عدنا ثانية إلى سؤالنا الذى طرحناه، فإن الجواب عنه يلزمنا أن نكشف النقاب عن روح العصر وحضارته بوصفنا ننتسب إليه زمانيا وتاريخيا. ومن حيث أن هذه النسبة تحتم علينا حضاريا أن نشارك فيه، بما نبدعه من فكر وعلم وثقافة. وإذن فما الذى يفرق عصرنا هذا وحضارته عن العصور التى سبقته؟

يمكننا القول دون مبالغة أن أبرز ما يميز عصرنا الراهن بطابعه هو العلم التجريبى، وما يتبعه من منهجية فى البحث ودقة فى النظر وتحديد الأهداف[١٧]. ومن هنا يمكن القول عن عصرنا هذا إنه عصر علمى من الرأس إلى أخمص القدم[١٨]. وكان لزاما أن يجئ هذا العصر على هذه الصورة لأن العقل فيه قد أصبح حكما فى كل شئ، فعن طريقه أدرك الناس كيف تعمل الطبيعة، وكيف يتأتى لهم عن غير طريقه معرفة القوانين الطبيعية التى انتهكوها بجهلهم أو بتغيب عقولهم[١٩]، وهذا صحيح، من حيث أن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص[٢٠].

ولقد كان من نتيجة العلم بوصفه إبداعًا ومن التكنولوجيا المصاحبة له بوصفها اختراعًا، أن أصبحت الحضارة المعاصرة حضارة قوامها العلم والتكنولوجيا معًا. وهو الأمر الذى جعل منها حضارة مادية فى أساسها. لكن هذا لا يعنى فى الآن نفسه أنها لا تترك للإنسان المعاصر أن يرتفع بوجدانه ويكشف عما يعتمل فيه من أحاسيس ومشاعر فى صورة أخرى غير العلم. ومن هنا فقولنا عن هذه الحضارة المعاصرة أنها علمية، لا ينفى أيضًا أن الإنسان فيها يلجأ فى دنيا الأدب والفن إلى ضروب يتحلل منها من روابط المنطق، ليزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ولو لبضع ساعات ليستريح[٢١].

ومن المهم التوكيد على هذه الناحية فى وصف حضارة عصرنا، فقد استقر فى الأذهان أنها حضارة مادية محضة لا محل فيها للروح أو الوجدان وهذا افتراء على هذه الحضارة فهى حضارة نتيجة العقل، ونتيجة الروح الذى يتصل بالعقل

فيغذيه وينميه ويدفعه إلى التفكير[٢٢]. وعلى هذا فإن كان من الحق أن الحضارة الأوروبية عظيمة الحظ من المادية، فكذلك من الكلام الفارغ والسخف الذى لا يقف عنده عاقل كما يقول عميد أدبنا العربى طه حسين أن يقال أنها قليلة الحظ من هذه المعانى التى تغذى الأرواح والقلوب[٢٣].

وهنا يصبح السؤال الذى يطرح نفسه هو: هل أخذت الأمة العربية بروح هذه الحضارة التى وسمت العصر كله بطابعها؟ وهل انعكست مشاركتها فى روح هذه الحضارة على ما أنتجته من فكر وعلم وثقافة؟؟

الجواب عن هذا أن اللافت للنظر فى فكرنا العربى إزاء هذه الحضارة المعاصرة، يكشف أننا لم نتبين بعد حقيقة هذه الحضارة على وجهها الصحيح. ومن ثم تباينت وجهات نظرنا بإزائها. وقد يكون الأمر الحقيقى الذى يصور موقفنا منها هو التخبط الفكرى فى كل ما ينسب إلى هذه الحضارة. حيث يمكن القول إن الفجوة بين الوهم والحقيقة إنما تبلغ أوسع مجالاتها كلما تعرض متحدث أو كاتب لحضارة هذا العصر الذى كان ينبغى أن يكون عصرنا من الناحية الفكرية والثقافية، كما هو عصرنا بالفعل من حيث موقعه وموقعنا منه[٢٤].

لكن الإنصاف يقتضى أن موقف المعاصرين منا نحن العرب من حضارة العصر لم يكن هو عين موقف أسلافنا وهو أمر يثير الدهشة والعجب معًا. فإذا أمكن أن نرتد إلى تاريخنا الفكرى القديم لما وجدنا موقف العربى القديم من الحضارات التى تزامنت مع حضارته هو نفس موقفنا الآن من حضارة عصرنا. فلقد كنا فعًلا بناة حضارة وثقافة واستطاع أسلافنا العرب أن يبدعوا حضارة جديدة بما استعاروه من الفرس واليونان والرومان[٢٥]. الأمر الذى يعنى أن العربى القديم لم يفته أن يأخذ بكل أسباب الحضارة من غيره، فى الوقت الذى يبنى هو فيه حضارته، فلم يمتنع عن أن يأخذ من الفرس واليونان والرومان، مع أنهم لم يكونوا مسلمين فى ذلك الوقت، ولكن أسلافنا لم يتحرجوا من ذلك الأمر ولم يرفضوه[٢٦]. لكن هذا الموقف العربى القديم من حضارة الأمس ليس هو موقفنا اليوم، إذ بينما كان العربى القديم كلما جاءته حضارة من خارج حدودنا لا يلبث أن يتشربها بشخصيته المستقلة، بل إنه سرعان ما يتفوق فيها تفوقا يضعه فى مكان الريادة، فإن موقف العربى المعاصر ليس كذلك أمام هذه الحضارة المعاصرة الوافدة[٢٧].

فأكثرنا اليوم قد وقع فى ظنه أن مشاركتنا فى حضارة العصر تقطعنا عن ماضينا، وبالتالى تفقدنا أصالتنا. وذلك عين الضلال، ذلك لأن مسألة الماضى وعلاقتنا

به هى اليوم فى مقدمة المشكلات التى تتطلب منا النظر الجاد أكثر من أى وقت فى كل مراحل تاريخنا[٢٨]. وعلى هذا فما دامت حضارة عصرنا اليوم تقوم على دعائم جديدة نحن فى أمس الحاجة إليها فإن عزوفنا عن المشاركة فيها بات أمرًا يحتاج إلى تعديل فورى إن أردنا التقدم واللحاق بالعصر. وليس فى الأمر غرابة لأن الحضارة التى نواجهها اليوم هى حضارة العصر "وإذا أهملناها كنا - كما يقول رائد فكرنا العظيم الدكتور زكى - كناطح صخرة ليوهنها وإذا نحن انغمسنا فى غمارها بغير حساب كنا كمن ألقى بشخصه فى العباب ليهلك، والسؤال الملح علينا هو ماذا نحن فاعلون.."[٢٩].

إن الموقف الذى يفرض نفسه اليوم يحتم علينا أن نشارك فى هذه الحضارة بكل ما أوتينا من جهد وإبداع. ولابد فى الوقت نفسه من أن ينعكس هذا الموقف الجديد على فكرنا العربى الراهن فيما يتناوله من مشكلات فرضتها الحضارة المعاصرة بما فيها من علم وتكنولوجيا. ومن هنا فمشكلات أسلافنا القديمة لم تعد هى مشكلاتنا اليوم نحن الخلف. فقد نشأت لنا صراعات فكرية جديدة تولدت عن ظروف العصر ومناخه. ولعل أهم هذه الصراعات الفكرية التى عانيناها فى أوائل القرن الماضى ولانزال نعانيها فى حدة حتى الآن هى طريقة اللقاء الذى نوائم فيه بين علوم حديثة شاءت تطورات التاريخ أن تظهر فى أوروبا وأمريكا من جهة وبين تراثنا الفكرى من جهة أخرى[٣٠].

فإن أردنا أن نتبين حجم هذه الموائمة التى ينبغى أن تتم بين حضارة العصر وبين تراثنا الفكرى وجدنا أن الشوط لم يزل بعيدًا. فبالرغم من الجهود المخلصة التى بذلها رواد نهضتنا الحديثة كالطهطاوى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين، إلا أن الولادة الجديدة التى ننشدها لفكرنا العربى لم تزل - كما يقول الدكتور زكى نجيب - بعد قرن ونصف فى حالة من العثار والفوضى تحجب عن الأعين الفاحصة وضوح الرؤية[٣١].

والشطر الأخير من عبارة مفكرنا العظيم له دلالته. فتخبطنا الفكرى يرتد إلى أننا لم نكن جميعًا على خط فكرى واحد. إذ لو كنا كذلك لكانت رؤيتنا واحدة ولأمكن حينئذ أن يكون اتجاهنا موصوفًا بوضوح القصد والعمل. لكن الواقع بخلاف ذلك ".. فقد اضطربت صفوفنا وانقسمنا مجموعات أشتاتا كل منها ترى خطأ فيما تراه الأخرى صوابًا، وهى مجموعات ما تزال إلى يومنا هذا بعد قرن ونصف قرن مشتتة الفكر متفرقة الرأى تتباين وهى متجاورة، تباين الألوان فى الطيف.."[٣٢].

فإذا مضينا نتحسس الطريق لنكشف ذلك التباين العجيب فى رؤيتنا المضطربة إلى حضارة العصر وجدنا أطرافا ثلاثة. وأول طرف منها يمثل موقفًا متطرفًا إزاء هذه الحضارة الوافدة من أوروبا، ولهذا فأصحابه يجزعون من تلك الثقافة أشد الجزع، ويرونها ثقافة دخيلة على حضارتهم، وغاية أصحابها التى لا غاية لهم سواها هى التسلط والسيطرة عليهم. وإزاء هذا الموقف لا يملكون إلا الاتجاه بذواتهم صوب التراث العربى "حتى ليكتب الكاتب من هذه الجماعة وكأن عشرة قرون أو اثنتى عشرة قرنا لم تذهب من عمر الزمان، وكأنما الأرض لم تعد هى الأرض ولا السماء هى السماء"(٣٣).

ولو أن هذا الموقف المتطرف من حضارة العصر وثقافته هو موقف المفكرين فى عالمنا العربى لهان الأمر، وإنما المؤسف أنه قد امتد إلى الأمة الإسلامية بكل أقطارها، وقد نجم عنه دعوة تسرى فى جماهيرها بأن توصد أبوابها وتصم آذانها عن حضارة العصر باعتبارها غزوًا ثقافيًا. وهو موقف غريب، لأننا فى الوقت الذى ننظر فيه إلى هذه الحضارة على هذا النحو، نجد أنفسنا مرغمين ارغامًا بضرورة الحياة أن نأخذ من العصر علومه وما نتج عن تلك العلوم، لكنه أخذ المتسول لا أخذ المشارك بجهده(٣٤).

لو وصل موقفنا العدائى، المتسول لحضارة العصر عند هذا الحد لهان الخطب. لكننا وللأسف وضعنا أنفسنا فى موقف متناقض فعلًا. ففى الوقت الذى لا نشارك فى هذه الحضارة إلا مشاركة سلبية باستهلاكنا لمخترعاتها دون المساهمة والإبداع فى بنائها. نعود نسب أهل هذه الحضارة بكل ما وسعته اللغة من صفات التحلل والهتك والرجس والفسق والدنس، وكأن الناس هناك - كما يقول عميد فكرنا العربى الدكتور زكى نجيب - يعيشون فى مواخير الدعارة!!!(٣٥).

وكان من الممكن أن يستحق الغرب كل هذه اللعنات منا لو رفضنا حضارتهم تماما علما وتطبيقا. لكن الحاصل خلاف هذا تماما، الأمر الذى يعكس تناقضًا لا مراء فيه. وفضلا عن هذا - وهو الأهم - فإن موقفنا الرافض لهذا الحضارة يكشف عن فهم خاطئ للعلاقة الصحيحة بين الماضى والحاضر فى حياة كل أمة. فالوضع الطبيعى أن تكون هذه العلاقة علاقة اتصال وليست علاقة انفصال. لكننا لم نكن من أصحاب هذا الفهم الطبيعى للعلاقة بين الماضى والحاضر، وتوهمنا أن مشاركتنا فى حضارة العصر تعنى التنصل لماضى الأسلاف. والسبب أننا خلعنا عليهم قداسة، وجعلنا لأفكارهم نفس القداسة كذلك. وكان من جراء هذا الفهم الخاطئ أن جاء تصورنا

للماضى مفصولا عن الحاضر، مع أن الماضى ليس جثة ميتة موضوعة فى تابوت، وعلينا نحن أبناء الحاضر أن نحافظ على هذا التابوت فى المتحف، بل هو أقرب إلى الرافعة التى نزحزح بها الأثقال الراسخة لتتحرك[٣٦].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم أيضًا - فإن موقفنا الرافض لحضارة العصر، يتنافى كذلك، مع الفهم الصحيح لمفهوم العلم فى ديننا الإسلامى. فإذا كانت حضارة العصر تستند فى المقام الأول إلى العلم، بوصفة دعامتها. فإن للعلم مكانة لا جدال فيها فى الإسلام، بل إن ماضينا أيضًا يكشف عن دور لأسلافنا لا يمكن إنكاره فى هذا المجال. لكن الحاصل منا لم يكن كذلك فقد توهم أصحاب هذا الموقف منا والرافض لحضارة العصر، أن ثمة تناقضًا بين أن يكون المرء مسلمًا بعقيدته، وأن يكون فى الآن نفسه ساعيًا إلى ما يسعى إليه أهل الغرب من إيجاد لعلم جديد ثم إقامة حضارة جديدة تستند إليه[٣٧].

والواقع أن هذا التناقض يمثل تناقضا مزعوما فى حضارتنا العربية، ذلك لأننا لو أخذنا فى الاعتبار أن الإسلام يمثل ركيزة من الركائز المكونة لماهية هذه الحضارة، وأنه لا يعادى العلم بل ينصره تبينا على الفور خطل هذا الزعم وتناقضه من أساسه، لأن الإسلام لن يقف عثرة فى سبيل المدنية[٣٨].

ومن هذه الحيثية لم يغفل أسلافنا أهمية الأخذ بالعلم ومنهجه، حتى أنهم كلما توسعوا فى العلوم الدينية - كما يقول الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م) - توسعوا فى العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط العزة على حد قوله[٣٩]. ومن ثم فلن نعز عزهم فعلا كما يقول المفكر الجزائرى ابن باديس (ت١٩٤٠م) إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم[٤٠].

لكننا للأسف أهملنا شأن العلم وارتضينا طريق الجهل والخرافة فتخلفنا فى الوقت الذى تقدم فيه غيرنا، ومن هنا فلو أن الأمة الإسلامية اليوم على مثل قوتها الأولى، لكانت حقيقة - كما يقول الدكتور زكى نجيب - هى التى ملكت زمان عصرنا هذا بكل ما فيه من علوم وتقنيات[٤١].

فالمأزق الذى يعانيه الفكر العربى يرتد إلينا نحن ولا يرتد بأى حال من الأحوال إلى أسلافنا أو إلى أصول ديننا الحنيف. فلا نحن مضينا كما مضى الأسلاف، ولا نحن فهمنا ما جاء فى الإسلام وفى شأن العلم خاصة وكما فهموه. والنتيجة أننا اليوم نقف من تلك الحضارة موقفًا عجيبًا وغريبًا، هو موقف المتسول الذى يأكل ما لذ وطاب، ثم لا يلبث بعد أكله أن يسب أهلها بكل اللعنات

والأوصاف. ومن ثم لم تعد لنا مشاركة إيجابية وفعالة فى كل مكونات الحضارة، ما دمنا قد أهملنا أصلها الأصيل وهو العقل والعلم الذى يمثل ضربا من ضروبه. ولهذا لم نخلق شيئًا واحدًا جديدًا فى الأدب أو العلم أو الفلسفة أو الفن[٤٢]. وتلك كلها ما هى إلا مكونات الحضارة، والتى ينبغى أن نشارك فيها بنصيب يتساوى مع أصالتنا ومجدنا التليد فى مسيرة الحضارة الإنسانية.

وإذا كان هذا هو شأن الموقف العربى الأول، والذى ناصب حضارة العصر العداء، فكان بذلك موقفا موصوفا بالتطرف، فإن الأمر ينسحب على الموقف الثانى أيضًا بوصفه موقفًا متطرفًا، وإن جاء فى اتجاه مضاد. وتفصيل هذا الموقف ما تمخض عنه موقف البعض منا نحن العرب من حضارة العصر وثقافته. فقد تلقف البعض هذه الحضارة الغربية بلهفة وإعجاب بلغت حد الإنحياز التام لها على حساب حضارتهم العربية، وكانوا فى فرحتهم بهذه الحضارة الجديدة أشبه ما يكونون بموقف الأطفال فى فرحتهم باللعب والهدايا، يقلبونها ولا يحللونها، ويلمسونها من السطح ولا يتعمقونها.. [٤٣].

فالموقف الثانى إذن موقف متطرف وعلة تطرفه ترتد إلى ذوبانه التام فى حضارة الغرب إلى حد الإندماج الذى لا يجعله على استعداد لأن يرتبط بماضيه العربى الأصيل. ومن ثم لا يكون حينئذ معبرًا عن الأصالة والمعاصرة على وجهها الصحيح، لأن طرفا من طرفيها صار معدما وهو الأصالة. ولا يغير من الأمر وجود طرفها الثانى وهو المعاصرة. وهو عين ما وقع فيه أصحاب الموقف الثانى فهم مع فرحتهم بالحضارة الجديدة وثقافتها، يفزعهم أن يذكر لهم شيئ عن تراث عربى ينبغى أن يبعث ليحيا بنا ولنحيا به.."[٤٤]. ومن ثم يحق القول فى شأن هؤلاء أن موقفهم الإيجابى من الحضارة محمود لكن تنصلهم من الماضى مذموم.

والواقع أن الموقفين معًالم يصلا إلى الغاية التى ينشدها مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود لفكرنا العربى. ولهذا لم يسلم أصحاب الموقفين معا من نقده. بل إن موضوعيته وأمانته العلميتين جعلته من منطلق مسئوليته تجاه أمته لا يتردد فى الاعتراف بأنه فى حياته المبكرة قد وقع أسيرًا للموقف الثانى على الرغم من تطرفه. فقد استقر فى ذهنه كما استقر فى ذهن المثقفين والمفكرين فى تلك الفترة فى الأربعينات أن أوروبا هى العالم كله من مبتدئه إلى منتهاه كما يقول. ومن ثم صار فكرها هو الفكر الإنسانى دون سواه[٤٥]. وما دام هذا هو شأن حضارة أوروبا وفكرها الذى لا يعادله فكر آخر، فقد استقر فى ذهنه أنه لا طريق إلى حياة جديدة

لأمته العربية، إلا بأن تندمج فـي الغرب اندماجًا شاملًا[٤٦]. لأنـه الحضارة التـي تتيـح لأصحابها السيادة على الطبيعة، من حيث هي حضارة العلـم والإبداع، ولأجـل ذلك كانت هي حضارة العصر وحده، وكان أولى بالتالي أن تكون حضارتنا[٤٧].

لكن وجهة نظر عملاق فكرنا العربي الدكتور زكي نجيب السـابقة فـي الفترة الأولى، سرعان ما تعدلت في مرحلته الثانية. وليس في التعديل ما يدعو إلى الدهشة والإدانة، بقدر ما يحمل على الإعجاب وحمد الأمانة. وهـو موقف المفكريـن العظـام حين يعدلون عن الرأي الذي اتخـذوه إذا مـا ظهر لهـم مـا يوجـب عليهم أن يغيروه. وحينئذ فلا يكون في التحويل ما يعيـب أحدًا إلا مـن يتشبث برأيه حتـى لـو ظهر لـه بطلانه[٤٨]. وهو الأمر الذي حدث بالفعل لمفكرنا الكبير الدكتـور زكـي نجيـب، إذ لم يغير رأيه بين يوم وليلة إلا بعد رحلة طويلة مع التراث بحثًا وتنقيبًا - كما أسلفنا القول - بغية أن يحقق هـذه المهمـة التـي تشكـل همًا مـن همومـه، وهـي أن تكـون أمتـه موصولة بماضيها غير مقطوعة به عن حاضرها بحاضرها وبحيـث يـأتي فكرهـا موصوفًا بأنه عربي بحـق مـن ناحيـة ومعاصر بحـق مـن ناحيـة أخـرى[٤٩]. ومـن هنـا جـاءت محاولاته المتأنية والمتوالية بداية مـن الستينات، انعكاسا صادقا لتلك الدعـوة التـي يحملها بصدق وبشجاعة منقطعة النظير مع أبناء جيله العظام.

أما الموقف الأخير الذي وقفه البعض من حضارة الغرب وثقافته، فهـو موقـف يصح أن يكون موصوفا بالوسطية في مقابلة الموقفين السابقين، لأن أصحابه يأخذون بطرف من هنا وبطرف من هناك بنسب متفاوتة. ذلك لأن منـهم مـن يقبـل الغرب كله والتراث كله في آن واحد. على اعتبار أن الجمع بينهما أمر ممكن على نحـو مـا صنـع العقاد. والبعض الآخر يقبل الغرب كله وبعضا من التراث دون بعض على نحو ما صنـع طه حسين، ومنهم من يفعل العكـس فيقبـل التـراث كلـه وبعضـا مـن الغـرب دون بعـض على نحو ما فعل الإمـام محمـد عبـده. وهنـاك مـن غير هـؤلاء مـن يجـري تعديـلا فـي الجانبين معا التراث والغرب كما فعل أحمد أمين وتوفيق الحكيم، وهنـاك غير هـؤلاء جميعًا من يرفض الجانبين معا[٥٠].

ومن الجلي أن هذه المواقف الثلاثة السابقة تمثل خليطًا عجيبًا من الـرؤى، لا يحمل في طياته تجانسًا لما يجب أن يكـون عليه موقـف الإنسان العربـي المعاصر بإزاء حضارة العصر ومشكلاته المتجـددة. وهـو موقـف يحتم عليه أكثر مـن أي وقـت مضى أن يعيد النظر في فكـره القديم بحيث يجعله متوافقا مع حضـارة عصـره التـي يعيش فيها وينعم بثمارها تارة وتؤرقه بعض مشكلاتها تارة أخرى.

بيد أن هذه العملية لا تعنى التنكر للماضى رغبة فى الإستئثار بالحاضر لأن مقصودها على وجه التحديد هو ضرورة تجديد الفكر العربى تجديدًا يحفظ له أصالته بوصفه نتاجًا لحضارة ذات هوية متميزة عن غيرها من الحضارات. وفى الوقت نفسه يجعله معاصرًا إذا ما أمكن لأصحاب الإسهام الإيجابى فى حضارة العصر. ومن هنا فالسؤال الذى يتعين الإجابة عليه أوّلا هو ما المراد أصلا بالأصالة والمعاصرة، ما دام الفكر العربى المعاصر فى حاجة ملحة إليهما أكثر من أى وقت مضى؟

ثالثا : مفهوم الأصالة والمعاصرة :

ينبغى أن يكون واضحا من البداية أن مفهوم الأصالة لا ينصرف فى معناه إلى الكلمة التى تلوكها بعض الألسنة اليوم، وما أكثرها تحت اسم "أحياء التراث" سواء تعلق هذه الإحياء بطبعه أو تحقيقه. وسبب هذا فى اعتقادى أن التراث يتفرع عن مفهوم الثقافة. وتلك بدورها لا تعنى الإستنارة واتساع جوانب المعرفة، بل بمعنى ذلك الكل المعقد المتشابك من الأنظمة التى تتضمن كل أساليب الحياة الإنسانية بجانبيها المادى والروحى، والتى ينتج عنها ذلك الرصيد الكلى للفاعلية الإنسانية فى مرحلة معينة من مراحل تطور أية أمة من الأمم. وإذا كان ذلك كذلك فيتعين علينا بالتالى أن نفهم أن فى التراث جانبين، أولهما قد يظل ثابتا ولا عيب فى ذلك لأنه يشكل ثقافة هذه الأمة، ويمثل خاصية من خصائص حضارتها، وثانيهما قد يتعين على هذه الأمة أن تعدله أو تتجاوزه لأنه لم يعد ملائما لها فى تلك الفترة.

وفى ضوء هذين الجانبين فإن الصلة قد تصبح موجودة بين إحياء التراث ومفهوم الأصالة، لكنها لا تعنى أيضًا أن الأخيرة هى عين الأولى اللهم إلا إذا جاءت بالمفهوم الذى أوردناه آنفًا. ففى هذه الحالة لن يكون إحياء التراث مرهونا بطبع كتاب اصفرت أوراقه مع كتاب ابيضت منه تلك الأوراق، ثم نتوقف عند هذا الحد ونتوهم أن هذا هو الإحياء، وما هو فى الحقيقة بإحياء[٥١].

ولا يعنى هذا بالطبع معاداة لطبع كتب التراث أو تحقيقها، وإنما يعنى ما سبق أمر واحد، هو ألا يستقر فى الأذهان أن التراث بجملته وتفصيله هو بعينه مفهوم الأصالة، بوصفه تلك العلاقة التى تربطنا بماضينا، شريطة أن يجئ هذا الربط معينا لنا فى الحاضر، وإذا لم نفهم الأصالة بهذا المعنى بالذات، فلن نفعل شيئا ذا قيمة إذا ما تصدينا لعملية إحياء التراث على هذه الصورة، اللهم إلا أننا قد نقلنا فقط من خزائنه الخشبية، إلى جماجم رؤوسنا نصا بنص، ومن ثم فلن تجدى هذه العملية جدواها

فيما ننشده، لأن هذه الرؤوس كما يقول الدكتور زكى نجيب لم تخلق لتنافس هذه الخزائن[٥٢].

ولو حصل وتعاملنا مع التراث بهذه الكيفية لكان علينا أن نتحسر على أنفسنا فى تلك الحياة ما دمنا لم نضف جديدًا إلى ما قاله الأسلاف وماكان أولى بنا فى هذه الحالة أن نخلع على من تركوا هذه الكتب والمخطوطات من الأسلاف آيات التقدير والإعجاب[٥٣]. والسبب أنهم تركوا زادًا يكشف عن إبداعهم فى ضوء مواقف عصرهم أما نحن فقد اكتفينا بالنقل دون الإبداع حتى لو لم يكن للنقل فائدة تذكر بما يجرى فى دنيانا من مشكلات وفى عصرنا من تحديات.

ومن المهم أن نعيد التأكيد على هذه المسألة - مسألة إحياء التراث - فكثيرًا ما ظلم مفكرينا العظام الذين أكدوا على أن عملية الإحياء ينبغى أن تتجاوز الطبع أو التحقيق لما هو موجود فى كتب التراث. وقد امتد هذا الظلم بالقطع إلى عميد فكرنا العربى الدكتور زكى نجيب[٥٤]. فقد استقر فى أذهان البعض أنه ومن يحملون نفس دعوته لا يروقهم التراث بكل ما يحمله عندهم من إرث الماضى وقداسته!! والواقع أن هذا محض افتراء وجهل بما هو موجود فى كتب الدكتور زكى. وما يعلنه فى كل مناسبة وحين. ففى رأيه أن عملية الإحياء هى البداية التى نلتفت فيها إلى ماضى الأسلاف، لا لنجعل كتبهم مطبوعة أو محققة على رفوف المكتبات وإنما لتكون هى البداية التى نبدأ بها العمل الحقيقى الجاد كلما طالعنا هذه الكتب لنسأل أنفسنا سؤالا لا مفر من الإجابة عليه كيف يتسنى للعربى المعاصر أن يتابع الأسلاف ليسير معهم على خط فكرى واحد، ليصبح بقدر ما كانوا هم عربا ويحق له القول حينئذ أنه هو الحفيد وأنهم الأسلاف[٥٥].

وعلى هذا فإن المهمة الملقاة على عاتق المفكرين العرب اليوم، هى أن يجعلوا من عملية الإحياء تواصًلا حقيقيًا بماضينا ولن يتأتى هذا بالطبع إلا بعملية انتقائية لما هو فى مخزون كتب التراث، حينئذ ينتفى الفاصل بين الماضى والحاضر بالنسبة للإنسان العربى المعاصر، فلا يشعر بالاغتراب الفكرى بين ماض يحن إليه ويتعلق به، وحاضر ينبغى عليه أن يتشبث به.

وإذا كان ذلك كذلك ففى تلك الحالة يصبح الإنسان العربى بالفعل إنسانًا واحدًا مهما امتدت حياته مئات السنين أو آلافها، إذ ستكون مترابطة لتكون فى النهاية تيارًا واحدًا متصل الحلقات[٥٦].

فسعينا إذن لأن تتحقق المعاصرة فى فكرنا العربى لا يعنى على الإطلاق تخليا منا عن الأصالة ونسيانا لجذورنا الماضية بوصفها وشيجة من الوشائج التى تربطنا بأسلافنا، وتحفظ لنا فى الوقت ذاته هويتنا. فمن البديهى أننا لن نكون أمة ناهضة إذا نحن قد تخلينا عن مقوماتنا الذاتية التى تطبع حضارتنا بطابعها الأصيل. وعلى هذا فقد حق القول مع رائد فكرنا العربى الدكتور زكى نجيب بأن الإنسان العربى الجديد ما هو إلا تشكيل عصرى لأصولنا الثابتة، ومن ثم فالكشف عنها كما يقول هو خطوة أولى لابد منها[٥٧].

وينبنى على هذا الموقف أن الأصالة والمعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى، وإن كانت ترتبط من بعض الوجود بعملية إحياء التراث، إلا أنها لا تقبله من كل وجوهه، أو كل مواقفه لأن فيه مواقفا لا تستحق الإحياء، وإذن فلابد من تخطيها إن لم يكن من الأولى إعدامها. وفى المقابل فإن ثمة مواقف يتعين علينا إحياؤها، لأنها تمثل فى تلك الحالة إطارًا مرجعيًا - إن صح التعبير - نتعامل من خلاله مع مشكلات حياتنا المعاصرة، وقد تساعدنا بالتالى على إضافة ما نراه ضرورة فى ضوء مستجدات العصر وتحدياته. وفى هذه الحالة الأخيرة يصح القول فعلا "إن مبادئ السلف لا تحيا فى حياة الخلف، إلا إذا ملئ وعاؤها المجرد بمادة حياتية مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته"[٥٨].

ومن هذه الحيثية يصبح مفهوم الإحياء وثيق الصلة تماما بالأصالة، ما دام قد تعلق مفهوم الإحياء ليس بإعادة المكتوب من الموروث، بل بإستيعاب ما فيه من مواقف بوصفها تمثل محطات للسير على طريق المعاصرة. وحينئذ يكون الإحياء منصبا كما يقول الدكتور زكى نجيب على الالتزام بتقاليد التراث لا بتقليده[٥٩].

ولعمرى إنّ الفارق جد كبير بين المفهومين، فالمفهوم الأول يتضمن استبصارًا بكل مضامين التراث من (قيم ومواقف) من شأنها أن تكون دافعة لنا على السير فى مدارج التقدم، سيرًا من شأنه أن يربطنا بحضارة العصر وعلومه. أما المفهوم الثانى فهو يباعد بيننا وبين ما نريده من تلك المشاركة بل إنه بمثابة عراقيل تقف فعًلا حجر عثرة فى سبيل غايتنا من التقدم. إن لم يكن وهو الأصح تلقى بنا إلى مواقف التخلف. وإذا كان الأمر على هذا النحو "فإن شر خيانة يخون بها المعاصرون منا أمانة السابقين، هى أن نقلدهم تفصيلة بتفصيلة وموقفا بموقف، بينما تقتضى الأمانة منا أن نحافظ على المنظار الذى يساعدنا على رؤية كل ما هو دقيق وما هو

بعيد، ودون أن نتوقع بالطبع رؤية نفس المشاهد التي شهدها السابقون من أسلافنا بالمنظار نفسه"[٦٠].

وفي ضوء هذا المفهوم ذاته، تتحدد العلاقة الحقيقية للإنسان العربي المعاصر بتراثه بوصفه ماضيا، لا يتعين عليه إحياؤه بطبعه فقط، بل يتعين عليه إحياء ما يمكن أن يصبح منه حيا حقيقة ولابد من ذلك، في ضوء اللحظة التاريخية الراهنة[٦١]. وعلى هذا يتعين علينا ألا نتجاهل قط هذه العلاقة بأى حال من الأحوال - الماضي والحاضر - وهي العلاقة التي من شأنها أن تجعلهما يتقابلان دوما في نقطة معينة تمثل تلك اللحظة التي تتوهج فيها طاقة الإنسان العربي الإبداعية ليسهم في هذه الحضارة المعاصرة. وبديهي أن ذلك لن يتأتى لو ظللنا تابعين لما في تراثنا من مواقف قد لا تكون هي بعينها على الإطلاق مواقفنا الحاضرة، وفي نفس الوقت نغمض العين عما تعج به الحياة من حولنا من وقائع ومشكلات[٦٢].

وإذا تمكنا من أن نقف من تراثنا تلك الوقفة الجريئة التي نتعامى فيها عن كل المواقف الميتة فيه، لأنها ليست مما يموج به العصر، فحينئذ يمكن أن نتقدم خطوات لا يستهان بها على طريق تحديث الفكر العربي، لأننا في هذه الحالة سنتخطى مرحلة الحفظ والاسترجاع لما هو محفوظ من التراث، لننتقل إلى مرحلة الفهم والاستبصار. وفي تلك الحالة فقط يصبح أمر اغترافنا من التراث - كما يقول الدكتور زكي نجيب - ما هو إلا البداية التي تنقدح منها شرارة الإبداع[٦٣].

ولعل ما سبق يكفي لإيضاح مفهوم الأصالة عند الدكتور زكي وهو عنده لا ينفك عن المعاصرة بأى حال من الأحوال. ومع ذلك فلابد أن نؤكد ثانية على ما سبق التأكيد عليه، من أن المعاصرة لا تعنى عنده التنصل عن ماضينا العريق، بل إن العكس هو الصحيح، إذ هي تعني تواصل الماضي والحاضر تواصلا يجعلهما شيئا واحدًا من ناحية "لأنه ليس للحاضر غنى عن ماض يمده بالغذاء كما تمد الأم جنينها، ومن ناحية أخرى لأن كل حاجز يهدم الجسور الواصلة بينه وبين ما كان لأصحابه من ماض كائنا ما كانوا فلابد أن يفضي بهم حتمًا إلى حالة من الضياع والتشتت[٦٤].

ولهذا السبب كان لزاما أن تجئ العلاقة بين الأصالة والمعاصرة على هذا النحو بالذات إذ لو لم تكن كذلك فلن تحقق الأمة العربية هويتها ولن تنهض في الآن نفسه من عثرتها. وهو الأمر الذى يرفضه بالقطع الدكتور زكي نجيب ويرفضه معه

كل مفكر جاد مهموم بقضايا أمته. ومن أجل هذا اكتسبت مشكلة الأصالة والمعاصرة أهميتها. وإذا تحدد مفهوم الأصالة والمعاصرة على هذا النحو. وتحددت الصلة بين المفهومين على هذه الصورة فإن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة تصبح ذات إخصاب حى من شأنه أن يجعلنا نحرص ولابد من ذلك على الإعتداد بماضينا. فى الوقت الذى نتعلق ونتشبث فيه بحاضرنا ولكى يتحقق هذا الأمر فلابد من أن ينسكب ماضينا فى حاضرنا انسكابا لا يعرقل سيرنا، بل يجئ قوة محركة تزيد من عجلة السير[٦٥].

ومن المهم أن نضيف ما لابد من إضافته، وهو أن المعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى لن تتحقق حين نردد مقولات الفكر الأوروبى ونظريات أصحابه كائنا ما كان أصحابه. وكما تتردد فى هذه البقعة أو هذا الجزء من عالمنا المعاصر. وعلة ذلك أن تقولبنا فى أفكار الغير لن يحقق لنا المعاصرة. ولكنها تتحقق فقط حين يشارك المفكر العربى زملاءه المفكرين فى مشكلات بعينها هى التى أنشأتها لهم كما - يقول الدكتور زكى نجيب - ظروف العصر الواحد الذى ينتمون إليه و بحكم تلك اللحظة التاريخية التى يعيشون فيها[٦٦].

وفضلا عن هذا وذاك، فإن المعاصرة فى فكرنا العربى لن تكون هى المعاصرة الحقيقية إذا تصورناها مجرد دراسة لنتائج العلم ونظرياته وكما أبدعه أصحابه. إنّ هذا التصور لا يتفق من أساسه وماهية العلم بوصفه منهجًا فى المقام الأول. ولكن مطلوبنا يجب أن ينصب على أن نتشرب منهجه، لا موضوعه ونظرياته، لأن نتائج العلم تتغير ولكن ليس كذلك منهجه. وحين تتحقق هذه المنهجية العلمية فى حياتنا نكون قد قطعنا شوطا لا يستهان به على طريق المعاصرة. إذ سنجده - منهج العلم - يلف كل نسيج حياتنا، ومن ثم سوف تتغير ظروفنا إلى الأفضل، ووقتها يمكن القول إننا نشارك فى حضارة العصر[٦٧].

وعلينا أن نثق فى سبيل تحقيق هذه الغاية - المعاصرة - ثقة لا حدود لها فى قدرة العقل العربى أن يبلغ هذه الغاية من خلال تشربه لمنهج العلم. إذ ليس الأخير إلا واحدة من خصائص النزعة العقلية، والتى تعطى للعقل مكانته، وتجعله حكما على كل شئ. وحين يدعو الدكتور زكى نجيب إلى الثقة بالعقل العربى، فلأنه قد مضى إلى غير رجعة هذا التصور الذى يجعل العقل مقصورًا على الغرب دون الشرق، إذ العقل واحد فى كل زمان ومكان، ومن ثم فلا شرق ولا غرب ولا شمال ولا جنوب، فكل الناس سواسية فيه من حيث الاستعداد والفطرة ولا عبرة بهذا التقسيم

الخرافي، فقد أخذ به البعض رغبة في الاستعلاء والسيادة على غيرهم[٦٨]. مع أن العقل الإنساني في الحقيقة - كما يقول عميد الأدب العربي طه حسين - عقل واحد من حيث جوهره ليس فيه اختلاف ولا تفاوت[٦٩]. وهو ما يدعونا إلى الثقة في قدرتنا على المضي في هذا التيار - تيار العقل - وقدرته في الوصول إلى الحقيقة بعد أن كان الأوربيون يقصرون هذا الكمال عليهم وحدهم دون سواهم[٧٠].

رابعًا : تجديد الفكر العربي كضرورة لتحقيق الأصالة والمعاصرة :

إذا كان هذا مفهوم الأصالة والمعاصرة فإن السؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك هو: كيف يمكن إذن تحقيقهما معا في فكرنا العربي؟ وبعبارة أصح كيف يمكن تجديد الفكر العربي تجديدًا يحقق له الأصالة والمعاصرة في آن واحد؟

ويتعين علينا قبل أن نجيب عن هذين السؤالين، أن نعترف ولابد من ذلك الاعتراف، بأن الفكر العربي في مأزق حضاري مقارنة بالفكر الأوروبي المعاصر وحضارته. ويتحمل الأحفاد منا وزر هذا المأزق الحضاري الذي وضعنا فيه. فالمشكلة التي نعانيها اليوم إذن وتتطلب حلا. هي تلك الهوة القائمة في فكرنا العر بي بين ماض زاهر للسلف وحاضر غابر أضاعه الخلف. ولن يتأتى لأمتنا العربية أن تنهض من كبوتها، وتتخطى عثرتها إلا بأن تأخذ من ماضيها ما يمكن أن يكون ركيزة فقط لحاضرها المنتظر ولكن كيف السبيل إلى تحقيق هذه المهمة المزدوجة؟؟

الجواب عن هذا السؤال يقتضي أن نطبق منهج الحذف بالمفهوم البيكوني إن صح هذا التعبير. فنضع أيدينا على مواطن الضعف في حياتنا الفكرية والثقافية لنحذفها، لأنها بمثابة عقبات على طريق التجديد. ونستبقي في الآن نفسه ما فيها من مبادئ قد تسرع بنا في الوصول إلى غايتنا من التجديد. وبديهي أن هذا الأمر لن يتأتى إلا من خلال التنقيب الجاد في محصولنا التراثي القديم، تنقيبًا نكشف من خلاله عوامل الضعف قبل أن نكشف عن عوامل القوة فيه، لأن الأولى تعمل عملها فينا كأبشع ما تستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد ولهذا فمن السخف أن نتصور طريقًا إلى تحقيق غايتنا ما لم نستأصل استئصالا تامًا كل هذه العوامل المعوقة لسيرنا من حياتنا وبكل ما أوتينا من قوة بل من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم كما - يقول الدكتور زكي نجيب - نهوضا أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود[٧١].

ومن الجلي أن هذه العملية، على الرغم من ضرورتها ليست أمرًا هينًا، بل هي أمر صعب لأنها ترمي إلى إحداث تغيير حقيقي في بنية العقل العربي ذاته

وبحيث يمكنه أن يولد التحول من بعده. فالمهمة إذن تتوقف على المواطن العربى نفسه، أو لنقل بعبارة أصح أنها مرهونة بعقله فى المقام الأول. لكن هذا لا يتحقق إلا إذا تخلى المواطن العربى عن صفات وأضاف لنفسه فى الوقت ذاته صفات أخرى. بل ربما يكون تخليه عن الصفات المعوقة أبلغ أثرًا كما - يقول الدكتور زكى - من إضافة الصفات المرغوب فيها لأنه إذا فعل هذا، "لكان حاله كالعليل الذى يهمه أن يطرد من بدنه جراثيم المرض، قبل أن يهمه نوع الطعام الصحى الذى ينبغى أن يقتات به ليسترد العافية[٧٢].

فإذا مضينا نستقرئ خطوات الطريق لنقف على كل عوامل الضعف والوهن فى فكرنا العربى، لوجدناها ترتد إلى مبدأ أساس يشكل روح الفكر العربى القديم ولا يزال يعمل فيه، وفينا حتى وقتنا هذا. ولهذا فالكشف عنه من الأهمية بمكان وهذا المبدأ يكمن فى النظرة العربية القديمة إلى العلاقة بين السماء والأرض، بين الخالق والمخلوق، بين الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين المنقول والمعقول، فكل هذه الثنائيات التى تولدت عن هذا المبدأ هى فى الحقيقة ظلال لموقف واحد وحقيقة واحدة[٧٣].

وخطورة هذا المبدأ أنه يتضمن ثنائية حادة بين الغيب والشهادة، بين الروح والجسد، بين الله والإنسان، وهى ثنائية كان من الممكن ألا تشكل عثرة للفكر العربى، لو جاءت العلاقة بين كل طرفين من هذه الأطراف أو غيرها على صورة تبادلية فى الأخذ والعطاء ولكنها لم تكن كذلك، فالطرف الأول من هذه الأطراف دوما له السيادة ومطلق الحكم والإرادة، أما الثانى فمعدوم دوما من الحول والقوة[٧٤].

ومن هنا فليس غريبا أن تنعكس هذه الثنائية على كل مناشط الحياة الإنسانية من حولنا، فقد أصبحت الفاعلية عندنا لطرف واحد هو الذى له القوة ومطلق السلطان ولهذا فليس غريبا أيضًا كلما وقع حدث من الحادثات فى مجرى حياتنا أن يكون سؤالنا على الفور من أحدثه؟ مع أن المنطقى فى هذه الحالة أن نسأل كيف حدث؟ ولكن صنيعنا هذا طبيعى، ما دام المدار الذى يلف كل حياتنا الفكرية هو المبدأ الذى ورثناه والذى يجعل الأولوية للإرادة على الفكر[٧٥].

وكان من نتيجة سريان هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية جملة من العوائق تسد الطريق علينا، وتقطعه كلما حاولنا أن نتجاوز بعضا من الماضى وصولا إلى الحاضر. ولعل أول عائق لزم عن هذا المبدأ أن الكلمة عندنا لصاحب السلطان السياسى ليس

لأن رأيه هو الصواب. ولكنه صواب فقط بسبب سلطانه، وغيره هو الخطأ. وتلك عقبة تحد من انطلاقة العقل العربى فى التفكير والإبداع، ما دام القول الفصل دوما لمن بيده المشيئة والحكم، وهو وضع مغلوط ولا شك. إذ ليس هناك ما يمنع من أن يكون للسلطان رأيه، دون أن يمنع رأيه أن يكون لغيره من الناس أراؤهم[٧٦]. وقد لزم عن هذا الموقف أن أصبح معيار الصواب والخطأ، مرهونًا بمن بيدهم القوة والنفوذ من ذوى السلطان والجاه، وتلك مصيبة ولا شك تعمل عملها فى حياتنا قديما وحتى وقتنا الراهن. ما دامت الفكرة عندنا يتعلق أمر صحتها بشخص صاحبها وكرامته، ارفضها لرفضه، وأقبلها لقبوله لها فانطبق علينا بحق كما قال الدكتور زكى نجيب المثل الإنجليزى من أحبنى فقد أحب كلبى[٧٧].

والشواهد على هذا عديدة فى تاريخنا الفكرى القديم، ويكفى ما كان من أمر الخليفة المأمون بصدد المشكلة المعروفة (بخلق القرآن) إذ لم يطق أن يكون لغيره من الناس موقفًا مغايرًا لموقفه، والقائل فيه بخلق القرآن كما قالت المعتزلة لما زعمت أن كلام الله مخلوق، خلقه الله فى محل فصار به متكلما، وقبل خلقه كان متكلما فى الأزل[٧٨]. بينما عقيدة أهل السنة والجماعة أن القرآن بوصفه كلام الله ليس بمخلوق وهذا القول لا يخالف قول الإمام ابن حنبل (ت٢٤٠هـ)[٧٩]. لكن مقالة أهل السنة التى تبناها الإمام ابن حنبل لم تجد قبولا لدى المأمون، فكان أن تعرض ابن حنبل بسببها للتنكيل والتعذيب. إذ كيف يخالف المحكوم موقف حاكمه، فلما جاءت المخالفة من المحكومين للحاكم فى رأيه - المأمون - وصفهم بأنهم من حشو الرعية وسفلة العامة وأهل جهالة بالله[٨٠].

وليس ابن حنبل وحده هو الذى تعرض للتعذيب والتنكيل لما خالف رأيه رأى السلطان أو الحاكم، فإن الحلاج أيضًا الصوفى المشهور (المقتول٣٠٩هـ) قد لاقى حتفه بسبب مقالته فى الحلول[٨١]. مع أن لديه أقوالا تجعل هذه المسألة عنده من قبيل الأحوال العارضة التى لا تدوم. ومع ذلك لم يسلم من بطش الفقهاء ورجال السلطة تارة لمقالته فى الحلول والإتحاد وتارة أخرى لدوافع سياسية كما يقول المؤرخون[٨٢] وقد انتهى أمره بأن أمر السلطان بضربه ألف سوط وبقطع يديه ثم بإحراقه بالنار[٨٣].

وأما العائق الثانى الذى لزم عن المبدأ ذاته ووسم بطابعه فكرنا قديمه وحاضره، فيتمثل فيما للسلف من قوة الضغط الفكرى علينا فى كل مناحى تفكيرنا ومناشط حياتنا. وكان من جراء هذا الضغط أننا نميل إلى الدوران فى فلكيهم فى

كل ما قالوه وما أعادوه. وكأننا لابد أن نحذوا حذوهم حذو النعل بالنعل ولو أن الخلف من المعاصرين قد أعادوا ما قاله الأقدمون من السلف بصورة مغايرة تتلاءم مع واقع الحياة من حولنا لهان الخطب. ولكن المصيبة أنهم أعادوه بصورة واحدة تتكرر فى كل مؤلفاتهم فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفته اسما جديدًا، وكأن الطعام الواحد - كما يقول الدكتور زكى نجيب - يصبح أطعمة كثيرة إذا ما تعددت الأسماء.. [٨٤].

ومن المؤسف أن فى تراثنا العربى كماً لا يستهان به من تلك المؤلفات. وكان من الممكن أن تجئ هذه الكتب على غير هذه الصورة التى جاءت عليها، لو لم يقلد أصحابها ما قاله السابقون. الأمر الذى يعنى أن هناك سلطانا للماضى فى فكرنا العربى القديم لا يزال يعمل عمله فينا حتى هذه اللحظة الراهنة. رغم تغير الظروف وتبدل الأوضاع عما كانت عليه فى حياة أسلافنا. ومن ثم فنحن ندور معهم ونتوجه نفس وجهتهم أينما تولوا. وكأنه لا فرق بين واقعهم الحياتى وظروف عصرهم، وما نعيشه نحن من واقع جديد. وهو أمر يثير الدهشة والعجب معًا "إذ كيف تكون السيطرة بهذه الكيفية من الموتى على الأحياء مع أنه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرقومة، لكن هذا هو الأمر الذى فى مستطاعنا كما يقول الدكتور زكى أن نفسره، وليس فى مستطاعنا أن ننكره .." [٨٥].

لكن أشد العوائق خطرًا على حياتنا وأكثرها تأثيرًا فى شل حركة العقل العربى المعاصر فى تقدمه، إنما تكمن فى هذا الإيمان والإعتماد الراسخ فى نفوسنا بقدرة الإنسان، وليس كل إنسان بالطبع - كما يقول الدكتور زكى نجيب - بل المقربون منهم على تعطيل قوانين الطبيعة بمحض ما لديهم من كرامات، وعلى غرار ما يستطيعه القادرون أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها[٨٦]. وهو عائق ورثناه عن المبدأ الذى يضع العلاقة بين السماء والأرض، والمثال والواقع، على صورة أحادية، من شأنها بالتالى أن تجعل قوانين الطبيعة مرهونة بطرف دون اعتبار للطرف الآخر. وتبعا لهذا التصور فقد أصبحت قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة بدعوى قربهم أو صلاحهم، مع أن المفروض أن يمتد صلاحهم فيما ينفع الناس فى شئون دنياهم بشق الترع وبناء الجسور ورصف الطرق وإقامة المصانع، بدلا من أن يكون صلاحهم كما يقول الدكتور زكى نجيب موجها نحو تعطيل قوانين الطبيعة[٨٧].

ولعمرى أنه لقول حق، إذ لو ظل تعلقنا بالصالحين من الأولياء والمقربين على هذه الصورة الخاطئة، لانشغلنا بكراماتهم التى يتوهمون بها وقدرتهم على خرق قوانين الطبيعة. ومن ثم يكون للكرامات خطرها فى الممارسة السلوكية على مستوى العامة بل وربما الخاصة إذ سينصرف الجميع إلى هؤلاء الأولياء لتيسير حوائجهم مادامت الأمور طوع إرادتهم كما يتصورون(٨٨).

ومن الغريب أننا نجد فى تراثنا شيئا من هذا، وإلا فكيف نفسر قول بعضهم والله لقد صحبت أقواما يعبر أحدهما على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رمانا للوقت، فمن صحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء!!(٨٩).

معنى هذا أن الإستغراق فى هذه المسألة من شأنه أن يقعد بنا عن العمل والأخذ بالأسباب الكونية، والنتيجة المحتومة أننا لا نستطيع مواجهة وقائع الحياة ومشكلاتها ما دمنا مستغرقين مع هؤلاء الأولياء بكراماتهم. وحينئذ تصبح هذه المسألة كما يقول بعض الباحثين المدققين مدخلا للغيبيات والخرافات(٩٠). مع أن هذه المسألة ينبغى ألا تشغلنا لأنها تسئ إلى التصوف فى جوهره(٩١). ومن الغريب أن هذه المسألة لم يسلم منها الفلاسفة. فابن سينا رغم نزعته العقلانية يفسح لها مجالًا فى مؤلفاته. وينبهنا إلى إنه إذا ما بلغنا عن العارفين أخبارًا تكاد تأتى بقلب العادة فعلينا ألا نبادر إلى التكذيب، بل إنه يذكر من تلك الغرائب أمورًا كثيرة لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها كما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فيلسوف عقلانى(٩٢).

لكن الإذعان لهذا المبدأ – على الرغم من خطورته – لا يقتصر على السواد الأعظم من الناس ولكنه فى اعتقادى يسرى أيضًا على خواص العلماء عندنا سريان الماء فى الصوفة. وليس أدل على ذلك من أننا نراه موجودًا فى حياة العلماء الذين يمارسون العلم تدريسًا فى الجامعات والمعاهد، فلئن كانت حياتهم العلمية تمضى فى البحث والتدريس بمنطق العلم، إلا أنهم فى شئون دنياهم يبتعدون تمامًا عن حياة العلم الذى يمارسونه فكثيرًا ما يفسح الواحد منهم – كما يقول الدكتور زكى – صدره لكل خرافة على وجه الأرض(٩٣).

لكن صنيع القدماء منا بل وصنيع المعاصرين سواء من كانوا من العلماء أو من غيرهم ليس بالأمر الغريب إذا ما ولينا وجهنا شطر تراثنا القديم أيضًا. ففيه مواقف عقلية لكن إلى جانبها فى نفس الوقت مواقف لا عقلانية على الإطلاق. ومن ثم يجتمع النقيضان معا فى وقت واحد. بل إن هذا التناقض ربما يبلغ أشده عند المفكر

الواحد فى تراثنا الفكرى القديم. وإطلالة على بعض ما قاله إخوان الصفا تكفى فى التدليل على تلك البنية ففى أقوالهم عجيب من حقائق العلم وأخبار السحر، وكأنهما طرفان يتعادلان ويتقاسمان الميدان بشرعية واحدة على حد قول الدكتور زكى نجيب[٩٤]. وهذا صحيح، إذ الملاحظ أن مصدر المعرفة عند إخوان الصفا وإن كان يستند إلى الحس والتجربة من ناحية والعقل من ناحية أخرى[٩٥]، لكنهم مع ذلك يجعلون التنجيم والسحر علمين من العلوم، وليس أدل على ذلك من أنهم قد أفاضوا الحديث فى رسائلهم عن ماهية السحر تارة وكيفية عمل الطلسمات تارة أخرى بوصفهما من العلوم والمعارف التى ينبغى تعلمها[٩٦]. ومن الغريب أيضًا أن نجد لدى ابن سينا وهو الفيلسوف العقلانى مجالا للإعتقاد بالسحر والطلسمات أيضًا، فقد اعتبر السحر علما شريفا بذاته، من حيث أن العلم عنده شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم[٩٧].

فليس غريبًا إذن أن نجد هذا المزيج العجيب من العلم واللاعلم عند إخوان الصفا، أو العقل واللاعقل عند ابن سينا. وإلا فكيف نفسر قبول كل منهما للسحر والطسمات جنبا إلى جنب كلامهم عن العقل وما يقتضيه من الإيمان بالأسباب والمسببات إيمانًا ضروريًا بتلازمهما. وشبيه بهذا الموقف المضطرب ما نجده عند الغزالى - كما يقول الدكتور زكى - ففى الوقت الذى يناصر فيه العقل مناصرة حارة نراه يعود فيعجب ممن يركنون إلى العقل بزعم ما يتعرض له من زلل[٩٨]. مع أن الغزالى فى مواضع كثيرة من مؤلفاته يحترم العقل إذ هو عنده يفوق الحواس فى قدرته على التغلغل فى بواطن الأشياء وصورها، وبحيث يدرك كما يقول حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها[٩٩].

وإذا كان هذا هو حال الأسلاف فليس لنا أن نعجب حينما نشاهد نفس الحال مع الأحفاد سواء أكانوا من العامة من الناس أو من خاصة العلماء. ويعرض الدكتور زكى نجيب فى أسى وحسرة لنماذج مؤسفة لبعض أقطاب العلم فى مجتمعنا العربى الذين صدمتهم أحد الكشوف العلمية الأخيرة فاستعاذوا منها وذلك لما سمعوا بنبأ صعود الإنسان إلى القمر، ولما وصل إليهم أيضًا نبأ زرع بعض الأعضاء السليمة فى الإنسان بدلا من الأعضاء المريضة، فاعتبروا ذلك رجسا من عمل الشيطان. وهو أمر منطقى أن يكون هذا مسلكهم بفعل المبدأ القديم الذى ساد ثقافتنا، فكان من جرائه أن تقدم العلوم يعوق مجرى الحياة تبعًا لهذا التصور المغلوط[١٠٠].

لكن هذا الخليط من المعقول واللامعقول أو العلم والسحر أمر ينبغى ألا يثير الدهشة إذا وجدناه فى حياتنا الحاضرة. بل هو الأمر الحاصل بالفعل. فما الحاضر إلا امتداد للماضى. ولذلك فليس بمستغرب أيضًا أن تتملك الحسرة مفكرنا الكبير زكى نجيب وهو يرى أمته تلتمس حلول مشكلاتها فى غير العلم فتركن إلى الخرافة والسحر فى الوقت الذى هى أحوج ما تكون فيه أكثر من غيرها بل ومن أى وقت مضى إلى الأخذ بالعلم ومنهجه ولا شئ غيره. ولعل حسرته تتبدى فى قوله "... لو كان معنى السحر أن يلتمس الإنسان النتائج من غير أسبابها، لكنا والحمد لله الذى لا يحمد على مكروه سواه، نعيش فى بلد السحر والساحرين.."[١٠١].

بيد أن هذه الجوانب المظلمة فى فكرنا العربى يمكن القضاء عليها إذا نحن أردنا الفكر العربى أن يكون عربيًا حقيقة ومعاصرا فى الآن نفسه. فليس هذا الأمر بالمستحيل لكن شريطة أن نسرع الخطى فى هذه المهمة لكى نلحق بالعصر وحضارته، وهو عصر يتقدم بسرعة رهيبة من حولنا بفضل منهج العلم والتكنولوجيا بوصفهما لحمته وسداه.

وإذا كانت تلك الجوانب المظلمة هى بمثابة العوائق التى تقف حجرة عثرة فى سبيل انطلاقة العقل العربى، إلا أن المخرج منها لا يبدو مستحيلا إذا تبينا المبادئ التى عملت عملها فى فكر الأسلاف. فقد فرضت عليهم الطريقة التى يتنالون بها مشكلاتهم لكن الواقع الذى نعيشه اليوم قد أفرز لنا مشكلات جديدة، الأمر الذى يحتم بل ويعجّل بضرورة التجديد لفكرنا العربى. وبديهى أن هذا التجديد الذى نأمله ونرجوه لن يتم إذا نحن ظللنا متمسكين بتلك المبادئ دونما طرح أو حذف لبعضها أو تعديل للبعض الآخر إذ لا جدوى من إحياء الحاضر إذا بقيت تلك المبادئ ضاربة فى سلوك الناس[١٠٢].

صحيح أن القيام بهذه المهمة هو من الصعوبة بمكان، لأن هذه المبادئ قد صارت جزءًا من بنية العقل العربى أو بالأحرى تركيبته، لكن هذا الأمر لا ينبغى أن يثنينا عن ضرورة التعديل، خاصة وظواهر الحياة وأحداث العصر من حولنا، تدلنا على أن التطور هو طابعه والذى لا طابع له سواه. وهذا التطور يستلزم منا التغيير، كما يستلزمه من كل من يعيش فى هذا العصر، وهو التغيير الذى يجعل حتمية التوجه بأنظارنا إلى المستقبل ضرورة لابد منها[١٠٣] وتأسيسًا على ما سبق، فإن تجديد الفكر العربى يمثل ضرورة يقتضيها منطق التطور ليتسنى لنا بذلك أن نكون متواصلين مع عصرنا دون أن نفقد أيضًا هويتنا أو أصالتنا. وهو الأمر الذى لا يتأتى حقيقة إلا إذا

خلت التربة من هذه الشوائب، وبذرنا بدلا منها بذورًا أخرى تنبت نبتا جديدًا، ففي تلك اللحظة يحق للمواطن العربي أن يولد من جديد[١٠٤].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو هل يمكن اقتلاع تلك المبادئ أو تعديلها ما دامت هي المسئولة عن كل تلك العوائق التي تسد الطريق على العقل العربي نحو اللحاق بتيار العصر؟؟.

قد يبدو الجواب عن هذا السؤال صعبا للوهلة الأولى خاصة عند من يلوذون بالتراث ولا يتصورون طريقا للأصالة إلا بالإنكباب عليه، وعليه وحده!! وقد يزداد الأمر صعوبة إذا تبينا أن موقف هذا الفريق ممن يرفضون التغيير، ويفزعون من حضارة العصر، سيفزعون ولا شك من هذه المسألة لأن بعضا من تلك المبادئ تستند إلى العقيدة الدينية. لكن شيئا من هذا الفهم الخاطئ بل وأقول والمغلوط ينبغي ألا يتبادر إلى الأذهان إذا تبينا حقيقة ما يعنيه عملاق فكرنا العربي زكي نجيب بصدد هذه المبادئ، وحينئذ سيصبح أمر التغيير من أجل البناء ميسورًا عند من يفهمون مرامي أقواله على وجهها الصحيح. فالنظر الثاقب إلى كل المذاهب الفكرية والأنساق الفلسفية يظهرنا على أن جلها في كل الثقافات وفي كل الحضارات ترتكز على عدد من المبادئ، هي بمثابة الفروض التي يفرضها الإنسان حرًا مختارًا من أجل إقامة هذه الأنساق، ومن أجل أن تخدم أغراضه، فكأنها بالتالي أشبه بنقاط ابتداء لابد منها لمسار الفكر[١٠٥]. وإذا كانت المبادئ في كل البناءات الفكرية والفلسفية على هذه الصورة، نعني مجرد فروض لازمة لإقامة تلك البناءات أو المذاهب، فإن الأمر حينئذ يقتضي تغييرها بفروض جديدة تصبح ضرورة لتطوير الحياة من أجل مواصلة السير. وليس عيبا أن نفعل هذا ما دام المبدأ الذي نحذفه معوقًا للسير، بل لنا أن نحذف ونعدل في كل تلك المبادئ إذا اقتضت ظروف الحياة من حولنا مثل هذا "إذ لا فرق من حيث المهمة التي تؤديها المبادئ في حياتنا، بين موقفنا منها في مجال العلوم وموقفنا منها في الحياة العملية، فهي في الحالتين ضرورة للبدء ولتنظيم السير .."[١٠٦].

وتبدو ألمعية مفكرنا العظيم زكي نجيب في تحليله لهذه الفكرة – المبادئ – ووظيفتها وماهيتها بالنسبة للعقل العربي مقارنة بالعقل الغربي. فالفارق في الموقفين هو الذي يكشف عن حقيقة ما يحدث من تخلف لفكرنا العربي وتقدم للفكر الغربي. وليس أدل على هذا من أن المبادئ عند المواطن العربي مجموعة من الحقائق التي لابد من التسليم بها، وهي عنده ثابته لا تتطور. لكن الأمر ليس كذلك

للعقل الأوروبى فالمبادئ عنده مرهون استمرارها بما تولده من نتائج[١٠٧]. بل إن الأمر لا يقتصر عند هذا الفارق. وإنما يتعداه حين تصبح هذه المبادئ بمثابة جزء من البناء الهيكلى للسلوك كله بالنسبة للعقل العربى، مع أنها عند العقل الأوروبى مجرد جزء من مدركاته للمثيرات التى يتلقاها من محيطه الذى يعيش فيه[١٠٨].

والسؤال الآن هل يمكن تعديل هذه المبادئ تعديلا من شأنه أن يحفظ للفكر العربى أصالته ويحقق له فى الوقت نفسه طابع المعاصرة؟؟

نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال لم يعد صعبًا فى ضوء هذا التصور الدقيق والعميق الذى أبان عنه الدكتور زكى نجيب لفكرة المبادئ من حيث أنها ضرورة لإقامة أى نسق فكرى. ولذلك فتعديلها بالنسبة لفكرنا العربى هو البداية التى لابد منها لكى ينطلق العقل العربى فى خطوات محسوبة ومعقولة ليسهم فى العطاء الحضارى لهذا العصر. وليس لأحد أن ينزعج من هذه الفكرة نعنى تعديل المبادئ فهى بحكم طبيعتها ينبغى أن تكون دوما قابلة للتعديل أو الحذف أحيانًا إذا لم تحقق لنا ما ينفعنا فى شئون دنيانا المعاصرة. بل ليس لأحد أن يعيب علينا هذا الصنيع، فأسلافنا قد فعلوا هذا، لما استبدلوا مبادئ بمبادئ وأفكارًا بأفكار، ومثَّلا بمثل ولا نريد - كما يقول الدكتور زكى نجيب - سوى أن نكون خير خلف لخير سلف[١٠٩].

ومعنى هذا أن تغيير هذه المبادئ لا يمثل مشكلة، إن لم يكن بالأحرى هو حل للمشكلة أو مفتاح حلها إن تحرينا الدقة فى التعبير. ونعنى بها أزمة الفكر العربى وتخلفه عن اللحاق بحضارة العصر وما تشمله من ثقافة وفكر وعلم. وإذا كان هذا هو واقع الفكر العربى الراهن. وإذا كان أسلافنا قد غيروا وبدلوا فى تلك المبادئ، فلابد أن نفعل ما فعلوه، بل نحن أحوج إلى هذا أكثر من أى وقت مضى، إنَ بعضا من هذه المبادئ لا تحقق لنا الثمرة المرجوة منها فى حياتنا المعاصرة. وإذا لم نقم بهذه المهمة اليوم، وخلعنا على تلك المبادئ قداسة يحرم بسببها تغييرها، فسيكون ذلك اليوم هو نفسه الذى نحكم فيه على أنفسنا بالجمود الذى يؤدى بنا إلى الفناء و الموت[١١٠].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فإن من ينزعجون من فكرة تغيير المبادئ أو تعديلها بدعوى أنها تنال من التراث بما يشمله من موروث العقيدة ليس لهم أن ينزعجوا على الإطلاق. ففى تحليل رائد الفكر العظيم زكى نجيب ما يكشف عن عمق نظره الثاقب فيما ينبغى حذفه وما ينبغى تعديله أو إضافته ليتحقق لفكرنا العربى الأصالة والمعاصرة معًا. فهو يفرق تفرقة دقيقة بين مبادئ تتصل

بالعقيدة فتبقى، بل ينبغى أن تبقى، ومبادئ أخرى هى من صنع الإنسان نفسه فتخضع للتغيير، بل ينبغى أن تخضع للتغيير ما دام ازدهار الحياة وتطورها يقتضى هذا التغيير[111].

وينبنى على هذه التفرقة الدقيقة أن تغيير المبادئ يصبح ضرورة لبناء فكرنا العربى، خصوصا إذا ما كان هذا التغيير فيها مرهونًا بواضعها وهو الإنسان العربى. وإذن فليس هناك ما يمنع من أن يجئ من بعده من يحق له تغييرها بلوغا إلى ما يريده. أما إذا كانت هذه المبادئ خارجة عن الإنسان ذاته وترتد إلى عقيدته، فتلك لا طاقة له على تغييرها، بل هى لازمة له لكى يحتفظ بخصوصيته وأصالته. ولهذا فإن الدكتور زكى نجيب يضغط على هذه التفرقة ضغطا، وله الحق فكثيرا ما فهمت أقواله وبالأحرى أفكاره على غير وجهها الصحيح من أولئك المتسرعين أو أشباه الباحثين. بينما الحقيقة عنده غير ذلك. فهو فى دعوته لتغيير المبادئ التى وسمت بطابعها فكرنا العربى وتسببت فى كل تلك العوائق، يفرق بين المبادئ التى تتعلق بالعقيدة الدينية، بما فيها من أمر ونهى، ولأجل ذلك فمن الضرورى عنده أن تبقى من حيث هى جزء من الضمير، لا يقبل التغيير ولا التبديل، لأنها مما جاء به الوحى بحكم ماهية الدين. أما غيرها فهى التى يتناولها التغيير ولابد من ذلك، لأنها لم تكن وحيا من الوحى كما يقول بل أنشأتها الحياة العملية فى عصر معين، وعندئذ يجوز لعصر آخر أن يزحزحها فى الحلقة الثانية على حد تعبيره[112].

فإذا عدنا إلى تطبيق فكرة الدكتور زكى نجيب – المبادئ – وجدناه يرى أن ثمة ثنائية لدينا فى فكرنا العربى لابد من بقائها ولا ضير منها لأنها تشكل ملمحًا من خصوصيته. وثمة ثنائية أخرى جديدة، لابد أن تنضاف حتى تتمهد الأرضية التى ينطلق منها العقل العربى ليبنى فكرًا جديدًا يلائم تيار العصر من ناحية، ويحتفظ فى الآن نفسه بأصالته من ناحية أخرى. فالنظر فى ثقافتنا العربية يجعل من الضرورى الإبقاء على ثنائية مهمة هى التى تفرق فيها تفرقة حاسمة بين الله وخلقه، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال، فالأول جوهر لا يتبدل والثانى عرض يظهر ويختفى فهى ثنائية لا تجعل الوجودين على مستوى واحد[113]. ومعنى هذا أنها ثنائية لا تسوى بين الشطرين، لأنها تجعل للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف[114].

ومن هذه الحيثية تكمن خصوصية الحضارة العربية بهذه الثنائية التى تفرقها عن غيرها، لأن التفرقة الحادة بين هذين العالمين لا توجد فى أية حضارة أو ثقافة

أخرى بمثل هذا الوضوح الناصع الذى يوجد فى فكرنا العربى. الأمر الذى يعنى أن الأرض عندنا هى الأرض والسماء هى السماء، ولا اختلاط بينهما ولا خلط، وكل ما بينهما من صلة أن السماء تهدى، والأرض تهتدى(١١٥). ومن ثم فهذه الثنائية ينبغى أن تبقى، لكن ينبغى فى الوقت نفسه أن تضاف إليها ثنائية أخرى. وعلة الأمر أن الأولى ليس هناك ما يمنع من بقائها لأنها تحدد علاقة الإنسان بربه لكن الثنائية الجديدة التى ينبغى إضافتها هى ثنائية العلم والحرية(١١٦).

والواقع أنه مع أهمية الثنائية الأولى إلا أن الثانية - العلم والحرية - تمثل ضرورة لكى يتحقق للفكر العربى المشاركة فى تيار العصر وثقافته وحضارته من حيث أن طابعه هو العلم، والعلم وحده، والذى تمكن به الإنسان المعاصر من أن يكشف عن كثير من القوانين التى تحكم هذا الكون. وهو يمضى - العلم - فى تقدم مذهل لا يمكن لنا أن ننكره بل إن الواجب علينا أن نفسح له مكانا فى حياتنا المعاصرة ومن ثم إذا شاء العربى أن يعاصر زمانه فلا مندوحة له كما يقول الدكتور زكى نجيب - عن العلم ثم العلم ثم لا ثم بعد العلم على حد تعبيره!!(١١٧).

ويلح الدكتور زكى نجيب إلحاحا على هذا الطريق - طريق العلم ومنهجه - بوصفه ضرورة للتقدم الذى ننشده وضرورة أيضًا لفكرنا العربى ليتحقق له صفة المعاصرة. إذ هو عنده الطريق الذى يمكننا فى الوقت نفسه من أن نغير حياتنا إلى الأفضل، لأن العلم الذى يعنيه ليس هو العلم النظرى المجرد بل هو العلم التطبيقى، من حيث أن العلم فى عالمنا المعاصر خطواته المحتومة هى علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسير(١١٨). وهو علم بهذا المفهوم يمكننا أن نتخطى من خلاله ما هو موروث فى ثقافتنا يوم أن كان العلم شرحا على النصوص. ومن ثم ننتقل بالتالى من حضارة اللفظ إلى حضارة الفعل، أو من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى عمل أو لننتقل من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التى تصنع وبالتالى يمكن أن نسهم فى تطوير حياتنا إلى الأفضل(١١٩).

وإيمان مفكرنا الكبير زكى نجيب لا حدود له بدعوته، وهو أمر طبيعى لمفكر مهموم مثله بقضايا أمته بل إن أحدًا لم يحمل بإخلاص نادر مثل ما حمله من إيمان بدعوته رغم ما سببته له من خصومات مع أبناء جيله. ومع هذا فهو يؤقن أنه لا سبيل أمام فكرنا العربى لكى يلحق بتيار العصر إلا إذا أخذ أصحابه بما يمليه عليهم منهجه، وما ذلك إلا بفضل العلم والتكنولوجيا. ولئن كان هذا العصر قد استطاع بفضل هذا

العلم التطبيقى أن يخطو خطوات فسيحة فى حل كثير من المشكلات كالجوع والأوبئة وغيرهما فكيف لا نستمع إلى قراراته كما يقول الدكتور زكى[١٢٠].

إن دهشة رائد فكرنا العربى تعبر عن رغبته الملحة فى ضرورة أن تعبر أمته من خلال هذا الفكر الجديد مرحلة التخلف وصولًا إلى أول الدرجات التى تمكنها من المضى فى مدارج التقدم. ولذلك لا يرى مانعا على الإطلاق من أن دعوته لابد أن يفطن إليها الفكر المسلم المعاصر إذا كان على وعى بتعاليم عقيدته، فحينئذ لابد أن يفعل كما يفعل هو - زكى نجيب - فيدعونا إلى السعى بقوة إلى العلم فى أحدث صوره، فيسعى إليه من أبوابه ومن نوافذه، ومن كل ثقب إبرة يوصله إلى تلك القوة، وعندئذ يسود الدنيا كما يسودها آخرون[١٢١]. ولا نزاع فى أن دعوة الدكتور زكى نجيب تنم عن انتماء لعقيدته التى تحثه على طلب العلم من كل أبوابه ولكن أكثر الجاهلين لا يعلمون!! وليتهم يعلمون وإلا لقالوا بنفس دعوته فقد أصبحت القوة فى هذا العصر لغير العالم الإسلامى بفعل هذه القوة الجديدة[١٢٢].

ودعوة مفكرنا العظيم زكى نجيب لتلقى العلم والسعى إليه تذكرنا بنفس ما كان يدعونا إليه فيلسوف قرطبة العظيم ابن رشد (ت٥٩٨هـ) لما دعانا إلى طلب العلوم والمعارف أينما كانت ومن أى ملة جاءت[١٢٣]. وهى دعوة نحن أحوج إليها كما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى إذ قد فهمنا العلم فهما خاطئا وكان من نتيجة ذلك أن عالمنا الإسلامى يتأخر إلى الوراء[١٢٤]. بل إن ما يدعونا إليه الدكتور زكى نجيب هو بعينه ما نبهنا إليه الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م) بوعى منه لما جاء فى تعاليم الإسلام، ولهذا لم يتردد فى القول بأن المسلمين محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان وتلقيه من أية شفة ومن أى لسان ..."[١٢٥]. فلا ضير إذن ولا خوف إذا ارتضينا طريق العلم فهو وسيلة للتقدم. ولا يتنافى هذا مع تعاليم الإسلام نفسه، ومن ثم فلا معنى لتلك الدعوة التى يروجها البعض من نبذ العلم بدعوى أن الحياة الروحية هى الأولى، أما عمليات الكشف العلمى فمتروكة لأولئك الماديين الملاعين[١٢٦].

وهو تصور مغلوط ولا شك ففى الإسلام كفاية ولكن بشرط أن نعيش به حياة المسلمين الحقيقيين، وهى حياة لا ترفض شيئا من دعائم الحضارة الراهنة، بل هى تضيف كل تلك الدعائم إلى ما عندنا موروثا من السابقين[١٢٧]. ومن المؤسف أن لايعلق هذا التصور بأذهان البعض، بينما العقيدة الإسلامية كما يقول بطروشوفسكى تحقق للمسلم الأخذ بالحياة الدنيا والحياة الأخرى، بل إن عنايتها بالمجال الروحى

لا تقل عن المجالات المادية والعلمية بخلاف غيرها[١٢٨]. وليس أدل على هذا أيضًا من استقراء ما جاء في القرآن بصدد دعوته إلى المواظبة على الإشتغال بالعلم وما تضمنه من تأملات عديدة بصدد الظواهر الطبيعية[١٢٩].

ومن المفيد أن نتبين في وضوح وجلاء كاملين قيمة الثنائية الجديدة - العلم والحرية - ما دامت تمثل ضرورة لا غنى عنها في تحقيق المعاصرة التي نريدها لفكرنا العربي. وهنا نلاحظ أنه وإن كان العلم يمثل قوة لا يستهان بها في الكشف عن القوانين التي تلف كل ظواهر الكون الذي نعيش فيه، لكن هذه الكشوفات التي يحصل بها الإنسان على المعرفة التي ينشدها لا تحقق له على وجه التمام حريته. ولهذا كان من الضروري أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها من حيث إن العلم بالطبيعة الخارجية قيد، بينما إنطلاق الطبيعة الداخلية للإنسان على سجيتها حرية[١٣٠].

وربما تظهر قيمة هذه الثنائية الجديدة بشكل أوضح إذا علمنا أن الأخذ بمنطق العلم هو الكفيل بإثبات أن الناس جميعًا يتشابهون على اختلاف توجهاتهم وتباين أجناسهم وألوانهم. ومع ذلك يظل تفرد الذات مطلبا يريده الدكتور زكي نجيب، وهذا التفرد هو ما تتكفل به الحرية بوصفها قيمة ضرورية لأنها الكفيلة بتحقيق انطلاقة الذات وراء طبيعتها، وحينئذ يختلف الناس فردا عن فرد وأمة عن أمة[١٣١].

لكن الأخذ بهذه الثنائية الجديدة لا ينبغي أن ينسينا - كما أسلفنا - أهمية الإحتفاظ بالثنائية الأصيلة التي تمثل خصيصة لفكرنا العربي، ونعني بها الثنائية التي تقيم التفرقة بين الخالق والمخلوق والمادة والروح، والمطلق والنسبي. وهي ثنائية لا شك ترتد إلى جوهر العقيدة الدينية. ومن ثم يحق أن نتساءل ماذا يمكن أن تحقق هذه الثنائية في تلازمها مع ثنائية العلم والحرية؟ وبعبارة أدق هل تكمل هذه الثنائية نقيصة يمكن أن تحدث لفكرنا العربي لو أخذنا بالعلم وحده؟؟

الجواب عن هذا السؤال هو من الأهمية بمكان، ذلك لأن هذه الثنائية بالإضافة إلى أنها تمثل خصوصية لفكرنا العربي في مواجهة الفكر الأوروبي، إلا أنها في حقيقة الأمر تتكفل بما قد لا يتكفل به العلم وحده. لكن هذا القول الموجز بحاجة إلى تفصيل. فالواقع أن التقدم الرهيب الذي تحقق بفضل العلم في هذا العصر، وإن أمكننا من خلاله معرفة الكثير عن ظواهر الكون وأسراره، إلا أن هذه القوة الجديدة - العلم - لم تفطن إلى ما وراء هذه الظواهر من قوة مهيمنة على كل هذه الظواهر، ولا يمكن تجاهلها لأنها لا تقع في محيط مجال عمل العلم بوصفه

يتعامل مع المادة فقط. ومن ثم فقد استحق أن يوصف هذا العصر بما يوصف به كثيرًا أنه لا يجاوز حدود واقعه المادى الذى نعيش فيه إلى خالق ذلك الواقع بكل ما فيه ومن فيه، وهو سبحانه مالك يوم الدين حين تفنى الدنيا ومن فيها(١٣٢). وهذا الوصف الذى توصف به حضارة العصر يعترف بـه الأوروبيـون أنفسـهم، ذلـك لأن الخاصية المروعة لهـذه الحضارة - الأوروبية - كما يقـول اشفتيسر - تكمن فـى أن تقدمها المادى أكبر بكثير من تقدمها الروحى(١٣٣).، ولكن هذا العيب الذى توصف به هذه الحضارة ومنهجها لا ينبغى أن يمثل لنا ذريعة لنبذها فحيث قصرت فى هذا الجانب، يبقى الواجب مرهونا بما يتكفل به الفكر الإسلامى، فإذا أدى هذه المهمة على الوجه الأتم، كان هذا إضافة منه إلى ثقافة عصره وإلى حضارته(١٣٤).

وصفوة القول أن الأخذ بهذه الثنائية الجديدة - العلم والحرية - بالإضافة إلى الثنائية الأولى الأصيلة من العقيدة الدينية، من شأنه أن يحقق لفكرنا العربى طابع الأصالة والمعاصرة معا. ذلك لأن الأخذ بالثنائيتين معا من شأنه أن يفتح آفاقا مغلقة أمام العقل العربى إذ سيتمكن من خلال جمعه للإثنتين معا أن يسد الفجوة التى أقامها العلم الغربى أو الحضارة الغربية فالعلم والقيم فى أوروبا وأمريكا كلاهما ينبت من الأرض، ومن حيث أنهما معا يتجهان إلى القوة والمنفعة. وليس كذلك الحال بالنسبة إلى العقل العربى إذا أخذ بهذه الثنائية المقترحة، لأنها كما يقول الدكتور زكى نجيب ستجعل العلم ينبثق من الأرض وظواهرها، وستجعل القيم غيثًا من السماء ووحيها، والعلم نسبى يتغير، والقيم مطلقة وثابتة(١٣٥).

ولئن كان ما سبق - الثنائية المقترحة - يمثل الركيزة الأولى التى تمثل نقطة ابتداء لابد منها لمسار فكرنا العربى من أجل تجديده ليكون عربيا من ناحية ومعاصرا من ناحية أخرى، فإن الركيزة الثانية هى الوقفة العقلية التى ينبغى أن تكون هى الوقفة التى لا وقفة سواها للمفكر العربى ليلحق بالعصر الذى يعيش فيه، وحينئذ فلابد له أن ينظر إلى كل الأمور بالعين نفسها التى كان ينظر بها الأسلاف، ألا وهى عين العقل ومنطقه(١٣٦). وينبغى ألا يفهم من هذا بطبيعة الحال أن نعيد نفس المشكلات التى كان يتناولها الأسلاف، إذا لو فعلنا ذلك لما حققنا طابع المعاصرة. وإنما الذى يحقق لنا الجمع بين الأصالة والمعاصرة فى فكرنا العربى هو أن نتابع السير من خلال تلك الوقفة لأنها تمثل ضرورة يحتمها منطق السير الذى ينبغى أن نسير فيه(١٣٧).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فلأن العقل كان يمثل أعظم قيمة عند أسلافنا، ومن ثم ينبغى أن تظل هذه القيمة ركيزة ونحن بصدد البناء والتجديد فى فكرنا العربى. فإذا أمكن لنا استبقاء هذه القيمة واستثمارها فى حياتنا المعاصرة، فإن الأمة العربية حينئذ يصح لها أن يكون تاريخها الفكرى موصولا بين الأولين والأخيرين على حد تعبير الدكتور زكى نجيب(١٣٨).

والواقع أن الأخذ بهذه الوقفة العقلية يمثل ضرورة كذلك لإعادة مجد حضارتنا العربية التى أسسها أسلافنا. ولن يتسنى لنا إعادة هذا المجد التليد حقيقة إلا إذا صنعنا صنيعهم، وحذونا حذوهم. ولن يتأتى هذا إلا من العقل ولا ثم إلا العقل وحده. ولعل هذا هو مراد رائدنا العظيم زكى نجيب لما قال "إن الحضارة إذا بلغت درجة عليا من الكمال تأخذ فى الانحدار، إذ ظللنا نحاكى هذا الكمال نفسه كما وقع، ولكنها تطرد فى الصعود إذا نحن اصطنعنا طريقة السير التى سار بها السابقون..."(١٣٩).

والحق أن الأخذ بهذه الوقفة العقلية أو بالأحرى الإحتكام إلى منطق العقل فى كل مشكلاتنا من شأنه أن يجعلنا نضع الأمور فى نصابها الصحيح، وحينئذ يمكن أن نكشف بفضل منطق العقل تلك العلل الكامنة فى كل ما يصادفنا من مشكلات لأن العقل كما يقول الجاحظ يبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها(١٤٠). ولهذا كان للعقل فعّلا مكانته عند أسلافنا، فإذا كانت العيون تخطئ والحواس تكذب، فما الحكم القاطع كما يقول الجاحظ إلا للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلا للعقل، إذا كان زماما على الأعضاء، وعيارًا على الحواس(١٤١). وإذا كان ذلك كذلك فمزية العقل إذن تمثل تكريما اختص الله بها الإنسان، وحرى بالإنسان أن يستعمل هذه القوة فهو - كما يقول الإمام محمد عبده - من أفضل القوى الإنسانية، بل هو - العقل - أفضلها على الحقيقة على حد قوله(١٤٢).

والسؤال الآن ماذا يمكن أن يحققه العقل بوصفه ركيزة لتجديد الفكر العربى ليتحقق بطابعى الأصالة والمعاصرة؟؟. الجواب عن هذا يكمن فى أن النظرة العقلانية من شأنها أن تضع الأمور فى نصابها الصحيح، لأنها تحرص على أن تكشف عن العلل أو الأسباب فى كل موضوع من الموضوعات أو مشكلة من المشكلات التى تزخر بها دنيانا المعاصرة، ومن ثم فإن هذه النظرة العقلانية أو المبدأ العقلانى يمكن من خلاله حقيقة أن تتخذ الأشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض، وحينئذ يمكن أن تترتب النتائج ترتيبا من شأنه أن يصل بنا إلى ما نريد(١٤٣).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى – وهى الأهم – فإن الأخذ بمنطق العقل والاحتكام إليه فى كل جوانب حياتنا الفكرية والعملية من شأنه أن يبدد كل ظلمات الخرافات التى سادت حياتنا سواء فى تاريخها القديم أو فى حياتنا المعاصرة. وسبب هذا أن الوقفة العقلية تأبى أن تركن إلى الغيبيات، لأنها تتقيد بالروابط السببية التى تجعل العناصر المتباينة – كما يقول الدكتور زكى – تؤدى فى النهاية إلى نتيجة معينة هى التى تؤدى إلى الهدف المقصود(١٤٤). ومعنى هذا أن العقل هو وسيلتنا التى لا وسيلة سواها فى الوقوف على الأسباب التى تعمل عملها فى كل ما يتبدى من حولنا من ظاهرات، ومن ثم فقد يحق القول مع ابن رشد فيلسوفنا العظيم أن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، ولهذا فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل على حد قوله(١٤٥).

ولا يعنى اتخاذ الوقفة العقلية فى حياتنا المعاصرة، أن يسبح العقل العربى فى التأملات النظرية التى تباعد بينه وبين واقع الحياة ومشكلاتها الحية .. فمثل هذه الوقفة العقلية ليست مطلوبنا، فضلا عن أن العكس هو الصحيح، لأن النظرة العقلانية هى التى تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد، إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام(١٤٦). فإذا فهمنا النظرة العقلية من الجانب الأخير على وجه التحديد، بالإضافة قطعا إلى ما سبقه كان ذلك ركيزة ولا شك لتأسيس فكر عربى يحق فعّلا أن يكون موصوفًا بالأصالة والمعاصرة معًا.

وليس لأحد أن يتصور أن الاحتكام إلى العقل مما يتصادم مع حقائق الإيمان وما قد يستتبعه التسليم بالحقائق التى ينزل بها الوحى، ذلك لأن الإيمان بالغيب وإن كان مبدأ أساسيا فى الحياة الدينية، لكنه يتجاوز حدود البراهين العقلية بالعقل وحده، فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير، وللإيمان مبادئ الدين وأصوله(١٤٧).

فإذا ارتضينا العقل ولابد لنا أن نرتضيه وحده طريقًا لتجديد فكرنا العربى، فإن المهمة الملقاة على عاتقنا ينبغى أن تتركز فى اختيار المشكلات التى نعالجها من خلاله. وإذا كان أسلافنا قد اتخذوا العقل طريقا فيما تناولوه من مشكلات عصرهم، فليس بالضرورة من أجل تحقيق المعاصرة التى ننشدها لفكرنا العربى أن نعيد نفس المشكلات، لأن لكل عصر موضوعاته التى تعنيه قبل سواها(١٤٨).

وواقع الأمر أن الوقفة العقلية، وإن كانت ضرورة يحتمها منطق السير، فإن العبرة فى المقام الأول فى اختيارنا لما يمكن أن يكون مادة لهذا العقل. فإذا كانت هذه المشكلات بعيدة كل البعد عن حياتنا وأحداث عصرنا، فلن يتأتى لنا فى هذه الحالة أن نحقق طابع المعاصرة، لأن العصر الذى نعيشه قد أفرز مشكلات جديدة كل

الجدة عما كان لدى أسلافنا. ومن ثم فإن المهمة الملقاة علينا هى فى أن نختار من المشكلات الفكرية ما يكون منها نابضًا بالحياة، ولن يحصل هذا الأمر إلا حين تنبت هذه المشكلات الفكرية فى تربة الحياة العملية نفسها كما نكابدها ونعانيها(١٤٩).

وإذا كان بعض أسلافنا كالمعتزلة وابن رشد وغيرهما(١٥٠) قد اتخذوا من العقل طريقا فيما عرضوه من مشكلات، فإن واجبنا ينبغى ألا ينصرف إلى إعادة الموروث مما قالوه بدعوى المحافظة على الأصالة أو إرث الأسلاف، لأن المحافظة على مبادئهم لا معنى لها بالنسبة للمعاصرين منا إلا إذا ملئ وعاؤها المجرد بمادة حياتية جديدة مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته التى نحياها(١٥١). فلئن كان موضع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو عملية التلاقى بين أحكام الشريعة ومنطق العقل أو الدين والفلسفة، فإن طابع عصرنا يأبى أن نعيد هذه المشكلة بمادتها القديمة، وفى هذه الحالة يصح أن يكون موضع الإشكال الذى ينبغى أن يطرح فى فكرنا العربى ليكون معاصرا، هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان(١٥٢).

وحين يلح الدكتور زكى نجيب على هذه المسألة - العلم والإنسان - فلأن الأول قد غير كثيرًا فى كل دنيانا، وفى كل ما حولنا، ثم هو أى - العلم - قد خلق أيضًا للإنسان مشكلات لم تكن موجودة من قبل، ومن ثم فلا مناص أمامنا إذا أردنا لفكرنا العربى أن يكون عربيًا ومعاصرًا حقيقة، إلا بأن ندرس المشكلات التى أفرزتها حضارة العصر، من حيث إن المعاصرة لا تكون إلا فيما له علاقة بمشكلات اليوم وهى فى متابعة العلوم وتقنياتها وفى سبل العيش فى الحضارة التى نحياها(١٥٣). ولا يتأتى هذا إلا بأن نسلط أضواء العقل على كل ما تعج به حياتنا المعاصرة فيما يمس حياة الإنسان، وهذا هو التنوير الذى يقوم أو ينبغى أن يقوم به رجال الفكر فى عالمنا اليوم(١٥٤).

وتلك هى المهمة الحقيقية التى ينبغى أن يضطلع به رجالات الفكر العظام. وهى المهمة التى نذر مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب نفسه لها فى إخلاص نادر. وهى أيضًا ماجعلته ولأكثر من ثلاثين سنة من العطاء مهموما بقضية فكرنا العربى وتجديده ليكون عربيًا حقيقة ومعاصرًا فى الوقت نفسه. ولقد قدم زكى نجيب محمود بإقتدار خلاصة فكره الخصب المتجدد بما يكفل لنا السير فى هذا الطريق بلوغًا إلى ما يريده ونريده. وإذا أدينا الآن هذا الدور الذى كان يؤديه رائد فكرنا الكبير زكى نجيب فحينئذ يمكن فقط أن نكون خير خلف لخير سلف!!!

الهـــوامـــش

١- الدكتور زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م ص٥.

٢- الدكتور زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٨٩م - ص٢٦ وينتمى الدكتور زكى نجيب بحكم تخصصه الفلسفى الدقيق إلى الفلسفة التحليلية والشعبة التجريبية العلمية منها بصفة خاصة - انظر أيضًا كتابه قشور ولباب - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٨م - ص٨، ١٦.

٣- الدكتور زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية - ص - ١٨٦.

٤- الدكتور زكى نجيب: مجتمع جديد أو الكارثة ١٧٥ - ١٧٦.

٥- الدكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى - دار الشروق - القاهرة - الطبعة التاسعة - ١٩٩٣م ص٧٩.

٦- الدكتور زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠م - ص٢٠٦ - ٢٠٧.

٧- الدكتور زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٣م - ص٦٥.

٨- نفس المصدر والصفحة.

٩- الدكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص٧٩ - ٨٠، وأيضًا ص٢٨٨، وأيضًا عربى بين ثقافتين ص٣٩١.

١٠- الدكتور زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٠م ص٥ وما بعدها.

١١- نفس المصدر - ص٦.

١٢- الدكتور زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين ص٦.

١٣- المصدر السابق - ص٣٩١.

١٤- الدكتور زكى نجيب محمود: قشور ولباب - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٨م - ص١١٦.

١٥- المصدر نفسه: ص١١٦.

١٦- المصدر نفسه: ص١١٦ - ١١٧.

١٧- الدكتور زكى نجيب محمود: قشور ولباب ص١٨٠.

١٨- الدكتور زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر - دار الشروق - القاهرة - ١٩٨٩م ص٨٦.
١٩- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث - ترجمة شوقي جلال ومراجعة صدقي خطاب - سلسلة عالم المعرفة - الكويت العدد ٨٢ - ١٩٨٤م - ص١٨٢.
٢٠- الدكتور زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول - دار الشروق القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٧م ص٣٦٢.
٢١- الدكتور زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر ص٨٦ - ٨٧.
٢٢- الدكتور طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر - طبعة الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٩٣م جـ١ ص٥٧
٢٣- المصدر نفسه - ص٥٦.
٢٤- الدكتور زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م ص٥١٨.
٢٥- جوستاف لوبون: حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر - طبعة البابي الحلبي - بدون تاريخ ص١٧٩.
٢٦- الدكتور طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر جـ١ ص٤٩.
٢٧- الدكتور زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين ص١٩٢.
٢٨- الدكتور زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص٢٧.
٢٩- الدكتور زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين ص٢٠٦ - ٢٠٧ وأيضًا مجتمع جديد أو الكارثة ص٩١.
٣٠- الدكتور زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص٢٧.
٣١- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٩٠.
٣٢- الدكتور زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص٢٩١.
٣٣- الدكتور زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص٢٩١ وما بعدها.
٣٤- الدكتور زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧ ص١١.
٣٥- الدكتور زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية - دار الشروق القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م ص٥١٨.
٣٦- الدكتور زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة ص٧٢.
٣٧- الدكتور زكي نجيب: رؤية إسلامية ص٨، ١٠ - ١١.

٣٨- الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم ودراسة أستاذنا الدكتور عاطف العراقي - دار سينا للنشر القاهرة ١٩٨٧م ص١٦٠، وانظر في فضل العرب في هذا الصدد ص١٣٦ - ١٣٩.

٣٩- الإمام محمد عبده: نفس المصدر ص٢٩.

٤٠- الدكتور أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، دار الوزان - القاهرة ١٩٨٨م ص٥١.

٤١- الدكتور زكي نجيب: رؤية إسلامية ص٧.

٤٢- الدكتور زكي نجيب: جنة العبيط - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨م ص١٧٧ - ١٧٨.

٤٣- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٩١.

٤٤- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٩١ وما بعدها.

٤٥- الدكتور زكي نجيب: أفكار ومواقف - دار الشروق، القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٣م ص٦٦.

٤٦- الدكتور زكي نجيب: شروق من الغرب - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٢م ص٢١٨.

٤٧- الدكتور زكي نجيب: قيم من التراث - دار الشروق، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣م ص١٦٧.

٤٨- المصدر نفسه ص١٦٧ - ١٦٨.

٤٩- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٥ - ٦ وأيضًا ص١٠ وراجع أيضًا مقدمة كتابه عربي بين ثقافتين ص٥ - ٩.

٥٠- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ٢٩٢ وما بعدها.

٥١- الدكتور زكي نجيب: أفكار ومواقف ص٢١٢.

٥٢- الدكتور زكي نجيب: رؤية إسلامية ص٢١٥.

٥٣- الدكتور عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٦م ص١٧.

٥٤- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٣٠٤.

٥٥- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٣٠٤ - ٣٠٥.

٥٦- الدكتور زكي نجيب: هذا العصر وثقافته ص٧٦.

٥٧- الدكتور زكي نجيب: في تحديث الثقافة العربية ص٦٩.

٥٨- الدكتور زكي نجيب: رؤية إسلامية ص٢١٥.

٥٩- الدكتور زكي نجيب: هذا العصر وثقافته ص٥٠.

٦٠- الدكتور زكى نجيب: رؤية إسلامية ص٢٢٧.
٦١- الدكتور زكى نجيب: فى تحديث الثقافة العربية ص٣٠٢.
٦٢- الدكتور زكى نجيب: رؤية إسلامية ص٢٢٤.
٦٣- الدكتور زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر ص١٥١ وما بعدها.
٦٤- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٦١.
٦٥- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٦٢.
٦٦- الدكتور زكى نجيب: رؤية إسلامية ص١٩٨.
٦٧- الدكتور زكى نجيب: شروق من الغرب - دار الشروق - القاهرة - ١٩٨٢م ص٢٨٢.
٦٨- الدكتور طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر جـ١ ص٢٨.
٦٩- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث ص١٦٩.
٧٠- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٦ وما بعدها.
٧١- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٩٣.
٧٢- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٩٤.
٧٣- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٩٥ - ٢٩٧.
٧٤- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٧ وما بعدها.
٧٥- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٧ - ٢٨.
٧٦- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٤٩.
٧٧- النسفى: التمهيد فى أصول الدين - تحقيق دكتور عبد الحى قابيل - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٧م - ص ص٢٤ - ٢٨.
٧٨- البيهقى: الإعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة ١٩٨٤م ص٤٩ وأيضًا انظر لابن خزيمة بخصوص موقف أهل السنة كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب - مراجعة محمد خليل هراس - مكتبة أنس بن مالك القاهرة ١٤٠٠هـ - ص١٤٥ وما بعدها وأيضًا انظر ما قاله الإسفرائينى فى كتابه التبصير فى الدين - تعليق محمد زاهر الكوثرى - مطبعة الأنوار ١٩٤٠ ص١٠١ وما بعدها.
٧٩- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٨ - ٤٩.
٨٠- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٥.
٨١- انظر ما أورده البغدادى فى تاريخه، مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٣١م جـ٨ ص١١٢ وأيضًا ما قاله ابن الأثير فى الكامل فى التاريخ طبعة بيروت ١٩٦٦م جـ٨

ص٢٢٧ وراجع فى هذا الصدد مدخل إلى التصوف الإسلامى للدكتور أبو الوفا التفتازانى دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦م ص١٢٨، ١٣٠.

٨٢- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٥.

٨٣- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٧ وما بعدها.

٨٤- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٥١.

٨٥- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٧.

٨٦- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٥٨.

٨٧- الدكتور أحمد الجزار: الولاية بين الجيلانى وابن تيمية دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠م ص٤٥ وراجع بحثنا بخصوص نقد هذه المسألة فى كتابنا الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - دار الوزان القاهرة ١٩٨٨م ص١٠٩-١١٤.

٨٨- ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طبعة القاهرة - بدون تاريخ ص١٧٤.

٨٩- الدكتور أحمد صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته - سلسلة كتابك - دار المعارف ص٦٤.

٩٠- انظر ما قاله الدكتور أبو الوفا التفتازانى - فى كتابه ابن عطاء االسكندرى وتصوفه - الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية ١٩٦٩م ص٧٦، وأيضًا ص٦٩ - ٧٦.

٩١- الدكتور عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٦م ص٢٤٠.

٩٢- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص ٥٨ - ٦٠.

٩٣- الدكتور زكى نجيب: المعقول واللامعقول - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٨٧م ص٤٤٥.

٩٤- إخوان الصفا - الرسائل - دار صادر بيروت ١٩٥٤ جـ ٣ - ص٤٠٣ وما بعدها.

٩٥- إخوان الصفا: الرسائل جـ٤ ص٢٨٤ وما بعدها وانظر ما قاله ابن خلدون بصدد علوم السحر والطلسمات فى مقدمته طبعة دار الشعب ص٤٦٧ - ٤٦٨، وما بعدها.

٩٦- ابن سينا: رسالة فى العلم اللدنى ص١٨٦ - ضمنها الدكتور حسن عاصى فى كتابه التفسير الصوفى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٣. وانظر تفرقة ابن سينا بين السحر والطلسمات والنيرنجات فى رسالته فى الكرامات والمعجزات والأعاجيب ص٢٣٩ ضمن الكتاب المشار إليه آنفا.

٩٧- الدكتور زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول ص٤٥٦.

٩٨- الغزالي: مشكاة الأنوار - ضمن رسائل الغزالي - مطبعة الجندي - القاهرة ١٣٩٠هـ جـ٢ ص٩ - ١١.
٩٩- الدكتور زكي نجيب: ثقافتنا في مواجهة العصر ص٧٠.
١٠٠- الدكتور زكي نجيب: شروق من الغرب - الطبعة الثانية دار الشروق ١٩٨٢م ص٢٤٥.
١٠١- الدكتور زكي نجيب: في تحديث الثقافة العربية ص٦٦.
١٠٢- الدكتور زكي نجيب: في تحديث الثقافة العربية ص٢٧١ وما بعدها.
١٠٣- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٩٩.
١٠٤- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص١٩٧.
١٠٥- الدكتور زكي نجيب: أفكار ومواقف ص٢٠٧.
١٠٦- الدكتور زكي نجيب: أفكار ومواقف ص٧.
١٠٧- الدكتور زكي نجيب: عربي بين ثقافتين ص٣٩٧.
١٠٨- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٠٤.
١٠٩- الدكتور زكي نجيب: أفكار ومواقف ص٢٠٧ - ٢٠٨.
١١٠- الدكتور زكي نجيب: عربي بين ثقافتين ص٧.
١١١- الدكتور زكي نجيب: عربي بين ثقافتين ص٣٩٧ وما بعدها.
١١٢- الدكتور زكي نجيب: ثقافتنا في مواجهة العصر ص٩.
١١٣- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٣٧٤.
١١٤- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٨٠.
115- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٣٠١.
١١٦- الدكتور زكي نجيب: ثقافتنا في مواجهة العصر ص٨٧.
١١٧- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٣٥ - ٢٣٧.
١١٨- الدكتور زكي نجيب: تجديد الفكر العربي ص٢٣٧ - ٢٣٩.
١١٩- الدكتور زكي نجيب: مجتمع جديد أو الكارثة ص١٦٣.
١٢٠- الدكتور زكي نجيب: عن الحرية أتحدث - دار الشرق - القاهرة - ١٩٨٦ ص٨٥.
١٢١- الدكتور زكي نجيب: عن الحرية أتحدث ص٨٥.
١٢٢- الدكتور عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨م ص٢٧٤ - ٢٧٥.
١٢٣- الدكتور عاطف العراقي: مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية ص٤٥.
١٢٤- الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص١٢٩.

١٢٥- الدكتور زكى نجيب: قيم من التراث - ص١٤٢ وما بعدها.
١٢٦- الدكتور زكى نجيب: قيم من التراث ص١٤٢ وما بعدها.
١٢٧- بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران - ترجمة الدكتور السباعى محمد السباعى، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨٢م ص١٤١.
١٢٨- موريس بوكاى: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف القاهرة ١٩٨٢م ص١٤٠، ص١٤ وأيضًا انظر الإنسان والكون لأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥م ص٣٥.
١٢٩- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٠١.
١٣٠- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٠١ وما بعدها.
١٣١- الدكتور زكى نجيب: رؤية إسلامية ص١٨٨.
١٣٢- اشفتيسر: فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى مراجعة الدكتور زكى نجيب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٣م ص١٠٧.
١٣٣- الدكتور زكى نجيب: رؤية إسلامية ص١٨٩.
١٣٤- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٢٦.
١٣٥- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٢٦.
١٣٦- الدكتور زكى نجيب: المعقول واللامعقول ص٣٠٨.
١٣٧- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣٢٩.
١٣٨- الدكتور زكى نجيب: هذا العصر وثقافته ص٥١.
١٣٩- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٣١١.
١٤٠- الجاحظ: مجموعة الرسائل - رسالة التربيع والتدوير - تحقيق عبد السلام هارون - مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٧٩م جـ٣ ص٥٨.
١٤١- محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية ص١٣٠.
١٤٢- الدكتور زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر ص١٩٨.
١٤٣- الدكتور زكى نجيب: المعقول واللامعقول ص١٧.
١٤٤- الدكتور عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٧٦م ص٣٩ وانظر فى معانى العقل والمذهب العقلى ما أورده أستاذنا فى المرجع نفسه ص٤٢ - ٤٣.
١٤٥- الدكتور زكى نجيب: ثقافتنا فى مواجهة العصر ص١٩٨.
١٤٦- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص١٣٦.

١٤٧- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص١١٨.

١٤٨- الدكتور زكى نجيب: المعقول واللامعقول ص٦٢.

١٤٩- انظر تجديد الفكر العربى ص١٢٣، وأيضًا ص١٣٦ وانظر أيضًا هذا العصر وثقافته ص٩٦.

١٥٠- الدكتور زكى نجيب: فى تحديث الثقافة العربية ص٦٧.

١٥١- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص٢٧١.

١٥٢- الدكتور زكى نجيب: تجديد الفكر العربى ص١٣٥.

١٥٣- الدكتور زكى نجيب: أفكار ومواقف ص٦٤ وما بعدها.

المصادر والمراجع

أولا: مؤلفات الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود:

- تجديد الفكر العربى - دار الشروق - القاهرة - الطبعة التاسعة ١٩٩٣م.
- فى تحديث الثقافة العربية - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- ثقافتنا فى مواجهة العصر - دار الشرق - القاهرة - ١٩٨٩م.
- شروق من الغرب - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٢م.
- قيم من التراث - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- عربى بين ثقافتين - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠م.
- مجتمع جديد أو الكارثة - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٣م.
- جنة العبيط - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٨م.
- عن الحرية أتحدث - دار الشرق - القاهرة - ١٩٨٦م.
- قشور ولباب - - دار الشرق - القاهرة - ١٩٨٨م.
- أفكار ومواقف - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٣م.
- فى حياتنا العقلية - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٩م.
- رؤية إسلامية - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م.
- المعقول واللامعقول - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الرابعة - ١٩٨٧م.

ثانيًا: أهم المصادر والمراجع:

- اشفتيسر (ألبرت): فلسفة الحضارة - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى مراجعة الدكتور زكى نجيب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٣م.
- إخوان الصفا: الرسائل طبعة دار صادر بيروت - ١٩٨٤م.

- برينتون (كرين): تشكيل العقل الحديث - ترجمة شوقي جلال مراجعة صدقي خطاب - الكويت العدد ٨٢/ ١٩٨٤م.
- بطروشوفسكي: الإسلام في إيران - ترجمة الدكتور السباعي محمد السباعي - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة - ١٩٨٢م.
- بوكاي (موريس): القرآن الكريم والإنجيل والتوراة - والعلم الحديث - دراسة في ضوء المعارف الحديثة دار المعارف - القاهرة.
- الجاحظ: الرسائل - رسالة التربيع والتدوير - تحقيق عبد السلام هارون - طبعة مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٧٩م.
- حسين (الدكتور طه): مستقبل الثقافة في مصر - طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
- ابن خلدون: المقدمة طبعة دار الشعب - بدون تاريخ.
- ابن سينا: رسالة في العلم اللدني - ضمن رسائل أخرى - منشورة في دراسة بعنوان التفسير الصوفي واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعة للنشر بيروت - ١٩٨٣م.
- ابن سينا: رسالة في الكرامات والمعجزات والأعاجيب ضمن الكتاب المشار إليه آنفًا.
- عبده (الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية - دار سينا للنشر - القاهرة - ١٩٨٧م.
- العراقي (الدكتور عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨م.
- العراقي (الدكتور عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٦م.
- الغزالي: مشكاة الأنوار - ضمن رسائل للغزالي - طبعة مكتبة الجندي - القاهرة.

الإطار العلمى لتجديد الفكر العربى
عند زكى نجيب محمود

د. محمد محمود أبو قحف

هذا البحث يتناول بالتحليل والدراسة جانبا هاما من جوانب التفكير العلمي والفلسفي عند أستاذنا الكبير والمفكر القدير المعاصر الدكتور/ زكي نجيب محمود، إذ وجدنا لديه جانبا من التفكير العلمي والنظرة الفلسفية النقدية لحاضرنا الثقافي العربي من الوضوح والأهمية، لذلك أردنا إبراز هذا الجانب من خلال الإطار العلمي لتجديد الفكر العربي عنده وهذه رؤية فلسفية ونظرة منهجية من جانبنا في فكر هذا الفيلسوف والمفكر المعاصر وتفيد هذه الناحية إضافة جديدة إلى العديد من الرؤى الفلسفية والعلمية عند أستاذنا: زكي نجيب محمود فلديه الكثير في مجال الأدب والفن والجمال والمنطق والإبداع الفكري والفلسفي في المذاهب الفلسفية الإسلامية واليونانية والحديثة بالإضافة إلى نظريته الثقافية في مناهج العلوم الإنسانية بصفة عامة. وقد استطعنا إنجاز هذا البحث مستخدمين المنهج التحليلي النقدي المقارن من خلال بعض الموضوعات الرئيسة التي تشكل حجر الزاوية في فكر أستاذنا الدكتور/ زكي نجيب محمود على النحو الآتي:

أولا: الأساس المنهجي لتجديد الفكر العربي.

ثانيا: العقل العربي.

ثالثا: الموضوعية في التفكير والحكم على طبائع الأشياء.

رابعا: العقل بين الوجدان والعاطفة.

خامسا: الإطار المنهجي لنظرية التوازن في الثقافة العربية.

سادسا: نسق فكري متكامل.

وبعد فإنني أتوجه بالشكر العميق إلى أستاذي الدكتور عاطف العراقي الذي أتاح الفرصة للكتابة في هذا الموضوع كما أنني لسعيد جدا أن أكون أحد التلاميذ الأوفياء لسيادته، ويزيد من سعادتي أنني استطعت الغوص في فكر أستاذنا الدكتور/ زكي نجيب محمود بهذا البحث.

ولنشرع في دراسة موضوع بحثنا:

أولا : الأساس المنهجي لتجديد الفكر العربي:

اتجهت أنظار العلماء والمفكرين العرب في العصر الحديث إلى تناول التراث الفكري والعلمي عند العرب تناولا جديدا، محاولين وضع الأسس المنهجية لتطوير هذا التراث من خلال رؤية فلسفية وعقلية جديدة مؤمنين إيمانا راسخا بضرورة بحث هذا التراث من جديد رافضين كل خطوات التقليد انطلاقا من اعتقادهم (أن تراثنا العربي يحمل في طياته كل عوامل التجديد والتقدم من خلال

إدراك أجدادنا وأسلافنا لأهمية العقل وتحكيم البرهان العقلي في قضايا عصورهم الأمر الذي دفع بهم إلى ساحة الانفتاح على ثقافات عصورهم، ومنكهم من هضم تراث القدماء من اليونان والشرقيين وإيجاد عملية التوازن الحضاري والجمع بين هذه الثقافات والإضافة إليها إذن فقد تنبه ألمع المفكرين المحدثين إلى هذه النقطة الهامة والركيزة الأساسية ونحن بسبيل انطلاقة فكرية وحضارية، تتمثل في فكر المفكر المصري الدكتور زكي نجيب محمود إذن ونحن في هذا المجال لابد أن نأخذ بمعطيات العقل وهذا مانبه إليه ألمع المفكرين المحدثين إذ أننا لوصرنا في طريق التقليد مئات السنين وانحرفنا عن منهج العقل فلن نستطيع التقدم في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف مواطن القوة والضعف بحيث نستطيع وصل ما انقطع[1] . وهذا يشير إلى أن تراثنا العربي تكمن بداخله عوامل التجديد، ولكنه بحاجة إلى رؤية جديدة لتحليل ما بداخله وتضيف إليه من معطيات عصرنا ومما لاشك فيه أن هذا التجديد يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل وهذا لم يقف أمامه أحد من فلاسفة العصر العرب فنحن نجد في فكرنا الفلسفي العربي بعض التيارات التي تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية كما هو عند الكندي، والغزالي وابن سينا وابن رشد، وعبد الرحمن بن خلدون، بالإضافة إلى مفكري المعتزلة العظام من أمثال أبو الهزيل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم ولو أن فكرنا العربي والفلسفي ظل على مبادئه العقلية وأسسه الفلسفية منذ هؤلاء حتى الآن لاستطعنا أن نقطع شوطا كبيرا في مجال التجديد الفكري والتقدم الثقافي والحضاري في العصر الحديث، وعلى ذلك فلا مانع من الرجوع إلى بعض الجذور التي نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب لإحداث الصحوة العقلية لكن من الخطأ أيضا فهمها كما هي بصورتها كما تركها لنا أصحابها وإلا أصبح التجديد الذي ننشده تقليدا أيضا[2] ، إذن لابد من تجديد وتطوير هذه الجذور بما يتلائم مع عصرنا الحاضر وإذا كان ذلك كذلك "فلا عجب أن يرجع المحدثون إلى ماضيهم للإستمداد منه، وأن يجعلوا صوره الحضارية والثقافية الماثلة في أذهانهم عاملا من عوامل نهضتهم وتقدمهم[3] .

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض الجوانب السلبية والتي حدثت بسبب بعض عوامل التخلف الفكري والحضاري في عصور الإنحطاط المتأخرة، والتي يجب أن ننظر إليها بعين الإعتبار حتى لا نكرر مأساتنا ونحن في سبيل وجود مخرج لإحداث التجديد الفكري.. ومن ذلك ضرورة تغيير النظرة التقليدية. إزاء التفكير الفلسفي إذ كان يوصف المشتغلون بالفلسفة في عصور الإنحطاط الفكري بأنهم مارقون عن

الدين أو ملحدون، وقد كانت هذه التهم يوصف بها كل من تعاطى الفلسفة علما أو تعليما. كذلك لابد من التقريب بين المصطلحات التجريدية الفلسفية وبين معطيات الحياة العملية بالإضافة إلى تبصير المجتمع بأهمية التفكير العلمي الفلسفي الذى يقوم على التحليل العقلي لمشكلاته المختلفة لإيجاد حلول معقولة، ومنطقية لها وكذلك ايجاد التوازن القيمي والأخلاقي بين الواقع الاجتماعي ومتطلبات أفراده[٤].

وربما كانت هذه الأمور من الأسس الهامة التي دفعت بجيل جديد في نهضتنا الحديثة والمعاصرة لتبنى الدعوة إلى تحكيم العقل فى إصلاح حياة الإنسان من أمثال الإمام محمد عبده المتوفى عام / ١٩٠٥هـ/ والذى أعتبر النظر العقلى أصلاً من أصول الدين، وبين أنه لا فرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل[٤] لأن الفلسفة الصحيحة هى النظر فى الغايات والأسباب والمسببات ولأن الدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، فكر ووجدان، ويصعب أن يقوم بين الفلسفة والدين الكامل تعارض ما دام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد أغراضه[٥].

ومما لاشك فيه أن هذه النزعة التحررية الجديدة تجاه العقل وتجاه الفلسفة وجدت صداً كبيراً عند المفكرين المعاصرون فلم يكن محمد إقبال/ ١٩٣٨م/ والشيخ مصطفى عبد الرازق وزكى نجيب محمود وطه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهم أقل تقديراً للفلسفة ولأهمية التفكير العقلي وتحكم العقل في مجال البحوث والدراسات الإسلامية والعربية، وظهر جيل معاصر من كبار المفكرين والعلماء على هذا الدرب أمثال أستاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود الذى أزكى جانب العقل، ودفع بالتفكير الفلسفي دفعة جديدة مشيدًا بأهمية النظرة المنهجية الجديدة في سبيل بعث تراثي وحضاري جديد وأقتفى أثره الآن أستاذنا الكبير عاطف العراقي في مؤلفاته الكثيرة والضخمة وهو بحق مازال يحمل على أكتافة عبء الثقافة العربية والإسلامية في سبيل بث روح التجديد والتطوير بعد سنوات طويلة من التخلف الفكرى والحضارى.

ثانيا : العقل العربى:

العقل العربى هو بداية الطريق الذى بدأه الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود وانتهى إليه، إذ يتضح للباحث أن هذا المفكر الكبير كان معنيا عناية فائقة بترسيخ مفاهيم العقل واستخدامه ووسائله في مختلف الأمور، إذ أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الغاية المنشودة في البحث، ولم يتحدث أستاذنا

الكبير عن العقل من فراغ، بل استند فى تعريفاته ومفاهيمه ووسائله إلى منطقة الشرع الإسلامى. ومن هنا يقول الدكتور زكى نجيب محمود - القرآن الكريم هو كتاب الإسلام وقد ورد فى الكتاب أن محمداً هو خاتم النبيين وبهذا كانت رسالة الإسلام هى آخر رسالة سماوية إلى الإنسان وتعليل ذلك أن الإنسان بناء على العقيدة الإسلامية نفسها قد أحيل إلى أحكام عقله، كلما جدت له فى حياته مشكلات يريدلها حلاً بعد أن كانت تلك المشكلات كلما تراكمت هبطت الهداية من السماء برسالة إلى نبى ليهدى قومه إلى سواء السبيل، وحقيقة الأمر هى أن الإنسان على طول المدى اعتاد أن يواجه أحداثا طارئة غير مسبوقة بأشياء لها، ولا منصوص عليها فى الكتاب الموحى به من السماء[٦].

ولا شك أن هذا الرأى يشير إلى أن مشكلات الحياة التى تواجه الإنسان المسلم فى عصوره المختلفة لا يشترط أن يوجد لها حلول مباشرة فى النصوص الإلهية، الأمر الذى يستدعى ضرورة تحكيم العقل، واستخدام القياس بطرقة الكثيرة والمختلفة، ومن هنا كان لنشأة علم أصول الفقه واستنتاج الأحكام من الأدلة الشرعية دليلا أكيدا على أهمية العقل والمنطق البرهانى فى حياة المسلم، وركيزة هامة من ركائز التفكير العقلى والفلسفى فى الإسلام. ومن هنا، يريد الإسلام من المسلم أن يحتكم إلى منطق العقل، وكانت هذه هى المرة الأولى فى الرسالات الإلهية أن يحال الإنسان بحكم الرسالة نفسها إلى عقله كلما جدت مشكلة لم يرد لحلها نص فى كتابها[٧] ويتناول الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود العقل من زواياه المتعددة موضحا مقصوده ونتائجه فى هذا السياق، فيتسائل.. عن أن المقصود به أمور ثلاثة على وجه التخصيص..

أولها: استخدام منهج الاستدلال الذى يتيح للباحث أن يستخرج من النص القائم محتواه، وذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمراً فى الألفاظ وتركيبها، حيث يحتاج ظهوره إلى تحليل والتحليل عملية عقلية.

ثانيها: قراءة الشواهد الحسية، قراءة تؤدى إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة.

وثالثها: النظر إلى القيم - نظرة موضوعية مطلقة - يعنى لا يجعلها أمورا ذاتية تتغير مع الأهواء، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان، وما دام أمرها كذلك فإن يصبح الفقيه الموهوب يصبح قادراً على أن يحكم على ما يعرض له من مواقف طارئة جديدة وغير منصوص عليها نصا مباشرا صريحا، حكما يميز منه

بين ما هو حق وما هو باطل إذن ركون المسلم إلى عقله فيما يشكل عليه، مما لم ترد فى شأنه نصوص هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية فى الإسلام، تلك الوقفة التى أقام عليها حضارته، وثقافته على امتداد تاريخه، خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الإبداع[٨].

ربما كانت هذه الوقفة العقلية الإسلامية من العوامل الأساسية فى سبيل التوحيد والدمج بين ثقافتين أو حضارتين كانتا متنافرتين قديما وقامت بينهما حروب طويلة وساخنة وهما حضارتا الفرس والروم. إذ أن العقلية الإسلامية استطاعت التوحيد والدمج بينهما فى ثقافة وحضارة واحدة، تعبر عن الوحدة الإنسانية وهى الثقافة والحضارة الإسلامية والعربية. ومما لاشك فيه أن الإيمان الجديد بظهور الإسلام واعتداد المسلم بديانته وعقيدته أدت إلى هذا اللون الجديد من الحضارة الإسلامية فى عصورها الأولى ومما كانت تنطوى عليه من قوة وقدرة على الإبداع والتطوير. إذن فللعقل دور كبير فيما ذهب إليه الدكتور زكى نجيب محمود فى الثقافة الإسلامية والقدرة على تطوير حضارة العرب قديما وفى العصر الحديث، فالقدرة على توليد الأفكار والابتكار والدمج بين الثقافات وتوحيد ذلك فى ثقافة غنية رائعة هو دور العقل، لذلك ذهب هذا المفكر الكبير من ناحية أخرى إلى أن القرآن الكريم حض على العملية العقلية التى هى العملية العلمية، ولأن الدين ليس علما من العلوم، لأن العلوم ليست رسالته، لكن رسالة الدين رسالة أخلاقية، رسالة تنظم السلوك الإنسانى، وأعظم ما يفخر به الدين الإسلامى هو أنه يحث الناس على أن يعملوا عقولهم - فيكتشفوا قوانين الكون وليس هذا الكتاب هو الذى يقول للناس قوانين الكون[٩] .

لقد جاء القرآن الكريم لكى يزود المسلم بالحض والحفز والتشجيع على التفكير فى الكون، وهذا التفكير ليس كما يراه البعض فى أن يجلس المرء على المقعد فى بيته ويفكر فى الكون، لكن التفكير هنا يعنى أن يبحث المرء بحثا علميا فى هذه الظاهرة أو تلك[١٠]، وإن كان ليس المطلوب من كل مسلم هذا اللون من البحث وإنما من لديه القدرة على البحث واستعمال العمليات والتدابير العلمية، ولذلك وجدنا لهذا التفكير العلمى الذى منشأه العقل العديد من الاتجاهات والتجارب والاختيارات بل والنظريات العلمية فى العلوم الطبيعية من كيمياء، وعلوم الطب والصيدلة والحيوان والنبات والفلك والعلوم الرياضية وغير ذلك.

ثالثا : الموضوعية فى التفكير والحكم على طبائع الإشياء.

من أهم وسائل البحث العلمى التجرد والموضوعية فى تناول الظواهر الإنسانية والطبيعية والحكم عليها دون التأثر بطبيعة العصر وما يروج فيه من تيارات وأفكار سياسية واجتماعية وهذا ما أشار إليه مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود إذ يرى أن لمن يؤرخون للفلسفة أساليب شتى، فمنهم وهؤلاء هم الكثرة الغالبة من يتجرد عن أفكار عصره، ويسقط من حسابه كل ماقد كسبته المعارف الإنسانية على تعاقب الزمن ليرتد إلى العصر الذى يؤرخه محايدًا، فيغمس نفسه غمسا فى الظروف التى أحاطت به، حتى ينظر إلى كل شئ بأعين أهله فعندئذ يزن الفكرة بميزان زمانها، وفى هذا عدل، إذ ماذا يكون الإجحاف بمفكر، إذا هو أحد أن يحاسبه بأفكار لم تكن تطرأ لأحد فى عصره على بال؟.

ومنهم من يقيس القديم على الجديد، ليعرف مدى صلاحية الفكرة القديمة لو أنها انخرطت فى زمرة الأفكار القائمة نعم إنّ فى ذلك إجحافا بالمفكر القديم، ولكنه كذلك نافع للدارسين وللناس أجمعين، إذا ماذا تكون الأفكار إلاخططا للعمل؟ ثم ماذا يجدى أن أدرس فكرة لم يعد فى وسعها أن تخطط عملا؟ وهل من العدل أن أنصف المفكر القديم على حساب المفكر الجديد؟ وإذن فأصحاب هذه الطريقة الثانية فى كتاب تاريخ الفلسفة لا يتحرجون أن يجلسوا رجال الفكر جميعا، قديمهم وجديدهم، على مائدة واحدة يناقش بعضهم بعضا، كأنما السنون لم تفرق بين عهودهم، وذلك كله ابتغاء الحق، فلئن كانت الطريقة الأولى تحقق العدالة فى تناول المفكرين، فإن الطريقة الثانية تناصر الحق حيثما كان. لكن الطريقتين معا موضوعتان فى المنهج، لأن المؤرخ فى كلتيهما لا يدخل فى المعركة بشخصه، بل كل همه أن يجئ باللاعبين فى الملعب ثم يقذف بالكرة بينهم ليرى كيف يلعبون دون أن يأخذ هو نفسه نصيبًا فى اللعب، وإذن فهناك أسلوب ثالث لكتابة تاريخ الفلسفة، يتناول به صاحبه الأفكار من زاوية له خاصة، فإنما هو يجعل من عقيدته الشخصية عدسة تمر خلالها الأشعة الآتية من خارج، فتنكسر هنا وتستقيم هناك، قبل أن يؤذن لها بالدخول، وبعد أن تدخل الأفكار لتجد نفسها قد أنصبت فى قوالب أعدها لها المؤرخ وما يستحيل عليه الإستواء فى تلك القوالب، حذف من الحظيرة حذفا[11].

وكلتا الطريقتين فى ميدان البحث العلمى فى تاريخ الفكر الفلسفى فى رأى مفكرنا الكبير تؤديان إلى هدف واحد ألا وهو الوصول إلى الغاية القصوى فى

توضيح المفاهيم الإنسانية فى تطور الثقافات أصول الحضارات منذ القديم حتى العصور الحديثة وربما يؤدى المنهج فى التفكير والبحث إلى فكرة هامة وهو الاتفاق المنهجى فى دراسة القيم والأخلاق.

وهذا ما تفيده بعض الدراسات التى قام بها أحد المفكرين فى تاريخ الحضارات الإنسانية، من أمثال هنرى توماس فى كتابه عن أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم، فالفيلسوف رجل مؤمن بطائفة من القيم الإنسانية - وهى نفسها القيم التى سارت فى الديانات العظمى، ونستخلص من ذلك أن أعلام الفلاسفة فى مختلف العصور ومن شتى المذاهب إنما يختلفون مخالفة الأداء لكنهم يتفقون على المعانى الكبرى التى دعوا إليها، وكلها معان تلتقى فى الدعوة إلى كرامة الإنسان وحريته وإلى الإخاء والصفاء والمحبة بين البشر على اختلافهم لونا وجنسا وموطنا وعقيدة، وإنه تيار واحد متصل، تيار من الأخلاقية التى لم يختلف فيها نبى ولا فيلسوف ولافنان ولا حكيم[12] . إنّ الحقيقة تكون واحدة، منظور إليها من جوانب متعددة، قد يكتبها بوذا بلغة، ويكتبها كونفشيوس بلغة أخرى، ويكتبها سقراط أو أفلاطون أو أرسطو بلغة ثالثة وبيتهوفن أو باخ بلغة رابعة ورفائيل وما يكل أنجلو بلغة خامسة - وهكذا لكن هذه اللغات المختلفة ترجمات لأصل واحد[13]، إذن الموضوعية فى التفكير والبحث تعنى وتفيد أن الأصول تكاد تكون واحدة، فهناك وحدة فى القيم والأخلاق، وفى المعرفة، بل فى الحقيقة الكبرى التى تتعمق بواطن الوجود والكون بأثره، وإن اختلفت الوسائل الموصلة إليها هذه الحقيقة الواحدة، والوحدة المؤلفة بين معانى الأشياء هى ما يؤمن به مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود ولذلك يرى أن القيم الإنسانية العليا قائمة منذ الأزل وإلى الأبد، وجهد المفكر هو أن يراها ليصفها بالطريقة التى تلائمه، وتلائم قومه، فكأنما الله يخاطب البشر جميعا بلغة واحدة، هى هذا الكون العظيم، وكأنما الناس جميعا يستجيبون للدعوة بطريقة واحدة، وإن تعددت طرائق التعبير عنها، حتى لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى حد القول إنَ الإنسانية كلها رجل واحد، تعددت أطرافه فتعددت وظائفه لكن التوجيه واحد، والهدف واحد، والمقياس واحد[14].

وما لاشك فيه أن هذا الفهم من جانب مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود للموضوعية فى البحث وتناول تاريخ الفلسفة وتجارب الشعوب والأمم الإنسانية هو فهم صائب وليس مختلفا كل الاختلاف مع سائر النظريات الفكرية والفلسفية عند المفكرين المعاصرين، وهذا أيضا ما تشكله النظرة الفلسفية عند المستنيرين

المعاصرين إذ يرون أن التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة، لذلك يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال، فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الإنسانية للعصور السالفة فالماهيات واحدة، والمعانى قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية ويمكن ادراكها بالحدس ويكفى إعادة بناء الموقف، وعيش التجربة، واتحاد الذات بموضوعها، ويتفق على حدس الماهيات سائر المفكرين، دون ما خلاف على النتائج وتلك هى الموضوعية التى تعنى العودة إلى الاشياء ذاتها وليس تطابق الحكم الصورى مع الواقع المادى، لأن هذا لا يحدث إلا مع التجربة المعاشة. طبقا لظروف كل عصر من العصور ولكل حضارة من الحضارات. فتمثل الموضوعية فى البحث ودراسة تاريخ الحضارات والثقافات البشرية والحكم على طبائع الأمور مطلب كل باحث وفيلسوف يقف على قمة التفكير الإنسانى كما يمثله هذا المفكر العربى الكبير الدكتور زكى نجيب محمود.

رابعا : العقل بين الوجدان والعاطفة :

مرة ثانية.. ماذا عن العقل ومكانته فى حياتنا، وبين مشاعرنا ووجداننا وعواطفنا؟

إنّ المشتغل بالتراث الفلسفى بصفة عامة والعربى بصفة خاصة لابد له من أن يقف وقفة تأمل قد تطول وقد تقصر ، ليراجع المنهج الذى يسير عليه، وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات، ونحن بحاجة إلى أن نقف لنناقش الجوانب التى نريد البحث فيها حتى يكون لدينا بعد ذلك المنهج الذى ندعو إليه(١٥). ألا وهو المنهج العقلى، وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعاد تفكيرها(١٦).

ومما لاشك أن كبار المفكرين المعاصرين لم يألوا جهدا فى التنبيه إلى ضرورة الرجوع إلى العقل، والتمييز بين أحكامه الموضوعية البرهانية وبين أحكام السعادة والعاطفة والوجدان، لقد كان الشيخ مصطفى عبد الرازق، (توفى١٩٤٧م) من كبار المفكرين المحدثين الذين نبهوا إلى مشروعية العقل فى الدين والشريعة ودوره العميق فى مناقشة أحكامه لقد كان شديد الإيمان بالعقل ومكانته، مما جعل فكره صافيا بعيدا عن الأوهام والخرافات والجهل(١٧) وعلى ذلك فقد عرف العقل حدوده ودوره فى الدين والشريعة ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الدين له جانبان: الأصول التى لا تتبدل، والشرائع التى تتفاوت بين الأنبياء وهى هدى ما لم تنتسخ،

والإسلام جمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله كله فى كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم فى شئ منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفاصيلها[١٨]. لقد أكد الدين دور العقل فى المسائل الشرعية العملية، ودعا إليه، وقد ورد فى الكتاب والسنة الثناء على الحكمة والحكيم والتنويه بفضلهما، فمهد بذلك لانتعاش النظر العقلى في الشئون العملية[١٩] وإنّ كان القرآن الكريم قد نهى المسلمين عن الجدل فى الأمور الاعتقادية فقد بين للعقل دورًا فى الإيمان، فالإيمان القائم على التصديق والتسليم، لا يخلو من معرفة وعلم، والعقل هو الطريق إلى معرفة الدين[٢٠].

وإذا كان مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود والشيخ مصطفى عبد الرازق قد عظما دور العقل وأهميته فى الدين والشرع فلم يشذ أحد منهما فى هذا الدور وإذ سبق إلى ذلك كبار المفكرين والمصلحين المحدثين والمعاصرين من قبلهما من أمثال محمد أقبال، ومحمد عبده، وجمال الدين الأفغانى، إذ أكد كل من هؤلاء دور العقل فى تطوير الفكر الإسلامى والتقريب بين معطيات العلم ومبادئ العقيدة فى الحث على البحث والإبداع والتطوير[٢١] وكأنهم ينطقون معا فى عبارة صريحة "أن الذين يفكون العقول من أغلالها يمهدون لها السبيل إلى الحق، والدين من أسمى الحقائق فى هذا الوجود[٢٢] لكن لمفكرنا الكبير زكى نجيب محمود وقفة فلسفية عن دور العقل أى مكان هذا العقل ودوره بين أوساط الناس وبين الوجدان والعاطفة فى هذه الأوساط، ناقداً محللاً معبرًا عن خبايا النفوس والوهام إذ يرى أن كثيرًا من الناس على عداوة حادة مع العقل، وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم، ومن منهجية النظر، ودقة التخطيط والتدبير، وعلى سبيل المثال إذا انطلق صاروخ يغزو الفضاء ويهبط على القمر، تمنى الناس من أعماق أنفسهم لو أن هذه التجربة فشلت[٢٣] .. وهكذا فى سائر المسائل التى يكون للعقل وللإختراع الذى يشبه المعجزات دور كبير فيها، وكأن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا. وينتقد الدكتور زكى نجيب محمود هذا الاتجاه المعادى للعلم الذى هو ثمرة النظر العقلى وهو ما يؤدى إلى تخلفنا فيرى أن الرأى السائد فينا هو أن العلم يعوق مجرى الحياه، فليست وسيلتنا إلى النجاح فى أى ميدان نشاء، ميدان العمل أو ميدان السياسة أو غيرها، إلا أن ندقق وندقق وإلا لما بلغنا من الطريق أدناه، إن الساعات التى يصرفها الدارس العلمى فى مشكلة واحدة من المشكلات النظرية كفيلة أن يقفز بها العمليون إلى الذرى مالاً وجاهاً وقوة، أليس لكل شئ معيار يقاس به؟

ان المعيار السائد بيننا هو كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطات وثراء؟ ولما كان الأغلب ألا يعود العلم على أصحابه من هذه الأشياء بمحصول وفير، كان لهؤلاء المنزلة الثانية فى مجتمعنا، وهذا على أحسن الفرض[٢٤]
ويتناول المفكر الكبير زكى نجيب محمود علاقة العقل بالوجدان، وهل هذه العلاقة علاقة تآلف وتكامل أم أنها علاقة تضار وتنافر كما هو سائد بين الناس؟

الرأى الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره، ولما كان الكثير منا نصير للوجدان والمشاعر والعواطف، فسحقا للعقل ومناهجه ونتائجه، إنه من المصادفة أن تجد بيننا ألف شاعر وقلما تجد عالماً واحداً إنه لما كثرت علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته وآلاته قلنا عنه أنه مادى لعين، وأما نحن بما نسيح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أتقياء وأصفياء، كأنما العلم من وحى الشيطان، وكأنما أجهزته وآلاته ركبتها الأبالسة، وحذار أن تذكر أمام هؤلاء الناس أن العلم فى هذه الآلات هو عقل تجسد أو هو روح ظهرت فيها إبداعته ليصبح مشهودا بعد أن كان كامناً خفياً، إن أغلب الناس من حولنا هم أقرب إلى الظن بأن الحقيقة ينطق بها البلهاء، قبل أن ينطق بها العلماء، ذكاء العقل إذا توقد خشى الناس لعنته لأنه نافذ إلى الأعماق، وهم يريدون أخذ الأمور بالبركة من أسطحها لامن أعماقها، وهم يشككون فى أن يستقر العقل على عقيدة، وهم يريدون عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث.

إن إعمال العقل عند الناس مجلبة للشقاء، لأن الحياة عندهم تسلم زمامها إلى الذين يقبلونها كما ترد إليهم عن عمى وصمم. إن أكثر الناس يؤذيهم أن يكون الكون سائراً على قانون محكم، ويسعدهم أن يكون هذا القانوون ألعوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبة[٢٥].

بهذه النظرية التحليلية النقدية الفاحصة عن اتجاهات الناس فى مجتمعاتنا والتى تبين أن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود قد استطاع تحليل جوانب النفس وبواطن الخلق من الناس إذ كثيرا ما يلجأ الناس إلى الركوب إلى الوجدان والعاطفة والمشاعر أخذاً بمبدأ البركة. حيث أن الحكم العقلى برهانى فى كل شئ وهو ثمرة من ثمرات التفكير الذى يثمر العلم الذى ينفذ إلى حقائق الأشياء لاكتشاف قوانينها التى تحكمها.

وهذا صعب المنال والفهم لدى الكثيرين من الناس فى مجتمعاتنا المعاصرة، وإنَ لعب الوجدان والعاطفة أدواراً كثيرة فى حياتنا فإن للعقل دوراً كبيراً

لأنه ملكة إلهية خص الله تعالى بها الإنسان دون سائر المخلوقات وأشار إليها الوحى الإلهى وحث على أستخدامه فى أمور حياتنا وما ينتج عن استخدامه من ثمرات العلوم المختلفة وما فيها من إبداع واختراع بغض النظر عما إذا كانت هذه الاختراعات شرقية أو غربية، فنحن مطالبون بالعقل وعليه التكاليف الشرعية لذلك، وهذه هى دعوة مفكرنا الكبير فى هذا الصدد، وبذلك يصبح هناك تآلف بين الوجدان والمشاعر والعاطفة وبين العقل. إنَ ما يقلل من قدرة العربى على التفكير والإنطلاق فى حاضرنا المعاصر، ما نغرق فيه من رومانسية معتقدين أنها تنطوى على نوع من الإبداع فى تفكرنا أو أنطلاقنا، لذلك فإن مفكرنا الدكتور زكى نجيب محمود ينظر إلى الرومانسية العربية نظرة أخرى فيقول "إنما أردت من معناها جانبا آخر هو الصورة عن العاطفة فى الاتجاه وفى السلوك، لاعن العقل"[٣٦].

ونحن فى حاضرنا الثقافى والعملى رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلى من ضوابط وحدود، فالرومانسية فى جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين، حتى لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الأخلاق، ومعايير الفنون إذ أن وسيلة الرومانسى فى إدارك ما يدركه هى وجدانه لا منطق عقله، فما ينبض به القلب هو الحق، أماما قد يمليه عليك منطق العقل فمرفوض إذا ما جاء مخالفا لما قد مالت إليه العاطفة[٣٧] هذه المعايشة الصادقة وهذا التعبير الدقيق عن حاضرنا الفكرى والثقافى إنما يدل على مدى ما وصلنا إليه من انصراف عن مقتضيات التفكير العلمى الذى هو ثمرة من ثمرات العقل ولو أننا حاولنا إيجاد نوع من التوازن بين العقل والعاطفة والوجدان، لأمكنا أن نقول إننا رجعنا إلى ما كان عليه إسلافنا فى التفكير العقلى وإلى نظرياتهم الفلسفية وإبداعهم فى مجال العلم والأدب والفن، فى مضمار الحضارة العربية والإسلامية.

من هنا كانت دعوة مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود فى محيط الإطار العلمى والفكر الفلسفى الذى وضعه إلى ضرورة ايجاد نوع من التوازن والملائمة بين ما هو عقلى يتمثل فى القواعد والقوانين العقلية وبين ماهو وجدانى وعاطفى وغريزى متمثل فيما ينبض به القلب والشعور والعاطفة، هذا إن كنا حقا فى سبيل بناء حضارة وإيجاد ثقافة عربية وإسلامية معاصرة.

خامسا : الإطار المنهجى لنظرية التوازن فى الثقافة العربية :

إذا كانت الحضارة هى التحديد المادى والمرئى الثقافى لأمة من الأمم[٢٨] فإن ذلك قد يسمح بقدر من الحوار والتوازن والاحتكاك بين العناصر الحضارية بعضها

بالبعض الآخر بل قد يؤدى إلى ايجاد نوع من التباين، بقدر ما يؤدى إلى نوع من المزج والتبادل فى الخبرات فى سائر المجالات وإذا كان هناك من خصائص ومميزات حضارية معينة متوفرة فى تراثنا العربى والإسلامى، فإن هذا يستدعى ضرورة استخدام الأصول المنهجية الدقيقة والتى عرفنا ما لدى أسلافنا منها فى العلوم الطبيعية والإنسانية، أو اكتشافها وإعادة توظيفها فى مجال البحث العلمى والتفكير العقلى أو النظر الفلسفى. لقد تنبه العلامة عبد الرحمن بن خلدون ت/٨٠٨هـ إلى هذا الإطار المنهجى العلمى حين استطاع إعادة توظيف الأصول المنهجية الإسلامية وتطبيق ذلك فى دراساته العميقة عن التاريخ وعلم العمران البشرى (علم الاجتماع) وذلك بتفريغ قواعد المنطق الأصولى والقياس الإسلامى من مضامينه الشرعية والدينية وتطبيقه على مجريات الأحداث الاجتماعية والتاريخية فى حياة الأمم والشعوب وتعليل قيام الدول وزوال الممالك، وهو قياس الغائب بالشاهد أو الأمثال بالأمثال والأشياء بالنظائر[٢٩].

وهذا المثال الموجز ربما يدفعنا إلى ضرورة إعادة هذا المجال فى حياتنا الفكرية والحضارية المعاصرة. فهذا الإطار المنهجى الجديد هو ما يجب أن نتمثله فى حياتنا الثقافية أو الحضارية الجديدة، ففى الفلسفة اليونانية كان الفيلسوف اليونانى يقف من الطبيعة موقف المتأمل المندهش[٣٠].

أما فى الفلسفة الغربية الأوروبية الحديثة فإن الفيلسوف قد تخلص سريعا من الموقف التأملى نحو الطبيعة وأزال عنها كل طابع مقدس، لكى يسيطر عليها ويسخرها لخدمة البشرية. وفى الحضارة الأوروبية أضحت الطبيعة آلة ضخمة مكتوبة بلغة رياضية، لذلك يجب معرفة قوانينها حتى يتسنى السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الإنسان[٣١] وإذا قابلنا بين هذه الحضارات الثلاثة اليونانية والإسلامية العربية والحديثة الأوروبية، فإننا ندرك أن المفكر العربى المسلم القديم قد نأى بنفسه وفكره عن موقف المتأمل المندهش، كذلك لم ينظر إلى الطبيعة والكون نظرة تسخير أو عبادة، لكنه أدرك أن هذا الكون وهذه الطبيعة من صنع الله تعالى ومن خلقه، وأن الله تعالى حث على ضرورة النظر فيها واستغلالها لخدمة الإنسان قال تعالى "قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق" سورة الروم آية (٤٢). كذلك ليزداد الإنسان إيمانا بقدرة الخالق ووحدانيته وقدرته فى خلقه. ولاشك أن هذا المفهوم الإسلامى القديم هو ما ينادى به كبار مفكرينا المحدثين والمعاصرين من أمثال محمد عبده، ومحمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، زكى نجيب محمود ولا عجب أن

يرجع العرب فى العصر الحديث إلى ماضيهم للإستمداد منه وأن يجعلوا صوره الحضارية الماثلة فى أذهانهم عاملا من عوامل نهضتهم وتقدمهم[٣٢] والانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة من أجل فهمها وهضمها والإضافة إليها والتوازن مع معطياتها المادية والفكرية. وإذا اتجهنا إلى مواقف كل من الأمام محمد عبده والدكتور زكى نجيب محمود فى إطار هذا التوازن النهجى الجديد نجد أن هناك نوعا من الاتفاق فى النظرة والموقف ويشير تشارلز آدمز – فى كتابه عن الإسلام والتجديد فى مصر "إلى أن الإمام محمد عبده كمفكر مسلم بذل دورا كبيرا من أجل توثيق العلاقة بين العقل والدين، من خلال شرحه للتصور الإسلامى وللعقيدة الإسلامية والتى كان يسعى دائما لتقريرها، وهى أن هذه العقيدة محصت نواحى التطور المختلفة وأعطت غذاءً روحيا للمذاهب المختلفة، كما أن هذه العقيدة إحدى علامات الرقى للعقل الإنسانى، تلك التى تعمل على عدم التطرف وإنقاذ الإنسان من الأخطاء، وهذه العقيدة بلاشك تساعد العقل، بقدر ما تفيد فى تحقيق التعادل أو التوازن فى الفكر والعقل والاعتقاد الصحيح[٣٣]، ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود هذا النوع من الإطار التعادلى التوازن فى الفكر والعقل والاعتقاد، من خلال مستويات ثلاثة – الطبيعى والقيمى الأخلاقى والعمل.

ففى المستوى الطبيعى، تشكل مشكلة المواجهة بين الإنسان والطبيعة حجر الزاوية فى النظرة التعادلية المتوازنة، فالنسبة للفلاسفة الغربيين لم يستوقف أنظارهم شئ فى العلاقة بين الإنسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية المعرفة كيف تتم للفرد حين يكتسب عن بيئته علما، أما المفكر العربى فعلى ضوء ثقافته التقليدية المعرفية، يرى أن هذه العلاقة ليست علاقة العارف بموضوع معرفته، بل هى علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله، أو قل هى أولا علاقة الإرادة بالفعل المراد[٣٤] إذن الطبيعة كمفهوم حضارى عند المفكر العربى المسلمهى مسرح للحركة الدائمة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعا للنظر كما كان عند اليونان إذن المعرفة العقلية النظرية فى ضوء الثقافة العربية وهو ما يجب أن يكون فى حضارتنا الآن فاعلية الإرادة لها فيها الأولوية المطلقة – وهذا هو ما دعا إليه القرآن الكريم حيث أن القوانين والشرائع والأوامر والنواهى من قبيل الفعل، لا من قبيل الفكر المجرد. إذن المواجهة بين الفرد والطبيعة فى فكرنا العربى وفى المؤشر الحضارى العربى الإسلامى مواجهة فاعلة إرادية، مقصودة، لتحقيق هدف وغاية مرادة. هذا بموجب التوجيه القرآنى الإيمانى العميق بالخالق تعالى والباعث على النظر والعمل[٣٥].

وهـذا مـا افتقدنـاه فـى ثقافتنـا العربيـة المعـاصرة، إنّ التـوازن الفكـرى والحضارى يتضح عندما نكتشـف أن أسلافنا من الفلاسفة والعلماء العرب الأقدمين استطاعوا دمج طرفى الفكر والعمل، أو النظر والإدارة الفاعلة، فـى كتـاب ثقـافى واحد[٣٦].

ومما لاشك فيه أن القرآن الكريم أعظم كتاب إلهـى حـث علـى التفكير العقلى والعمل بموجب الإرادة الفاعلة فى الطبيعة والكون.

وبالنسبة للمستوى القيمى والأخلاقى نلاحظ مدى التمايز الواضح لهـذا المستوى فى التراث الفكرى والحضارى الإسلامى وما من شـك فـى أن هـذا بحاجة إلى إبراز معالمه الأساسية فى حاضرنا الثقافى والأخلاقى المعاصر ففى العصر الذى اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين، وازداد البطش واتسع الظلم، نجد فـى تراثنا الفكرى ما يضع بين أيدينا وقفة مُثُل، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواة، وفيها تدرج القيم من أعلى لأدنى، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجا ثقافيـا يتناول قضايا عصرنا لكان لنا بذلك مـا يصح أن نوصف بسببه أننا أمة الإعتدال فـى الفكر والعمل، أمـة تجمـع بـين العقـل والديـن، بـين الدنيـا والآخـرة، بـين الفـرد والجماعة[٣٧].

وهذا المستوى القيمى معيار متوازن يتمشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به كل أمة من الأمم، كالأمة الإسلامية والعربية.

وعلى ذلك فإنه إذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط بـه عند الأوروبيين المحدثين والمعاصرين هو العلم فإنـه بالنسبة لنا بالإضافة إلى ذلك فإن محـور المواجهـة أيضـا هـو الأخـلاق – أى تبنـى مبـادئ السـلوك الصحيـح تجـاه المواقف. ولعل أهم الإضافات التى أضافتها الثقافة العربية وهـى صادرة عـن العقيدة الإسلامية تنظيمها لأخلاقية الفعل، بعد أن كـانت قبـل ذلـك مقصـورة علـى النيـة والضمير، وان كانت أخلاقيـة الفعل لاتنـافى أخلاقيـة الضمير، بل تضاف إليها لتزيد عليها ولا شك أن أخلاقية الفعل تخرج بالفرد مـن فرديته لتجعل منه مواطنا صالحا، وعضوا فى جماعة صالحة[٣٨] يفعل ويتفاعل معها، وبذلك يصبح هناك نوع مـن التلائم والتوافق والأمتزاج بين الفرد والجماعة. وهذا ما يؤكده الإسـلام فـى نطـاق التكـافل والتعاون الاجتمـاعى وهـذا مبـدأ إسـلامى معروف قـال النبـى وصلـى الله عليه وسـلم "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا"[٣٩].

وعلى هذا المستوى فإن مهمة الفيلسوف والمفكر العربى المسلم فى عصرنا الحاضر بدل أن يتناول أفكارا عقلية ليرى كيف جاءت وعلى أى نحو تتسق فى بناء واحد أن يتناول قيما ليرى كيف يتصل بعضها اتصال الأعم بالأخص، لتكون فى النهاية مرشداً علمياً للسلوك الإنسانى فى محيطه الاجتماعى والطبيعى على حد سواء[٤٠] بهذا المستوى القيمى الأخلاقى، فإن المؤشر الحضارى الإسلامى يتمثل فى المثل العليا التى تنادى بها الجماعة وتنشدها العقول المفكرة ولقد حرم الإسلام الرق والاستعباد، ودعا إلى الخير والعمل الصالح والإصلاح العام[٤١] وهذا أيضا ما يجب أن يضعه المفكر العربى أمام عينيه وهو بسبيل بناء فكر حضارى جديد، وعلى المستوى الثالث العلم والعمل، فهذا ما يشير إليه المؤشر الحضارى العربى والإسلامى، وعلم أصول الفقه هو العلم المنظم لجانبى العلم والعمل - وعلى ذلك فالفقه كعلم إسلامى إطار منهجى عظيم يمكن من خلاله تطوير الجوانب السلوكية والمعاملات فى حياتنا المعاصرة - بالاجتهاد والقياس وغير ذلك من الوسائل التى تنتجها الشريعة الإسلامية لذلك فهذا العلم (علم أصول الفقه) من أعظم ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية وعقلية دقيقة، ويتضح فيه الإنسان الداخلى من حيث هو فعل وسلوك وإذا كان الفقه يشكل إطارا منهجيا لجانبى العلم والعمل فى الأصول والفروع بالنسبة للنواحى الخارجية والداخلية، فإن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود لم يغفل هذا الجانب الهام وهو يحاول تشكيل الإطار المنهجى والعلمى للحياة العربية والإسلامية المعاصرة، فكلمة العلم تشير فى الثقافة الإسلامية العربية إلى ما تحته عمل، كما أن كلمة العمل تعنى ما يسبقه العلم به، هذا فى استخدامه الخارجى، أما الاستخدام الداخلى فيشير إلى الذاتية الخاصة بالفرد، وتعنى كما أشار الغزالى، (توفى٥٠٥هـ) إلى تحقيق السعادة فى الآخرة[٤٢] ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود الدلالات الجديدة لكلمتى العلم والعمل، فى الفكر الحديث والمعاصر فيرى أن العلم والعمل مفيدان فى الدنيا والآخرة سواء تعلق ذلك بالعلوم الدينية أو الطبيعية، أو الاكتشافات التى تشبع حاجات الأفراد فى حياة كريمة وعلى ذلك يمكن استخدام دلالات الألفاظ (العلم والعمل) بمفهومات ومعان جديدة تساير العصر الحاضر، وذلك باستخدام الألفاظ التى استخدمها القدماء الأولون[٤٣] ونحن بذلك يمكن أن نجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهذا يتطلب منا إتمام ما سبق عند القدماء ماسبق عند القدماء وإنضاجه وإكمال جوانبه[٤٤] ثم تطويره والإضافة إليه وهذا ما تدعو إليه الدعوة الإسلامية التى تعنى انتشار التقدم مع الحياة الحضارية الحديثة[٤٥].

سادسا : نسق فكرى متكامل:

إذا اتجهنا إلى دراسة الأفكار الفلسفية والعلمية والدينية عند مفكرى العرب والمسلمين القدماء، فإننا قد نلاحظ مدى التناسق المنهجى والمذهبى عند أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية، فلاسفة وأصوليين وفقهاء وهذا ما أراد إبرازه مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود خلال بحثه العميق فى التراث الثقافى والحضارى العربى والإسلامى إذ نلاحظ أن المفكر الكبير يحاول تعميق هذه الفكرة - فكرة التناسق المنهجى والعلمى فى دراسة حاضرنا الثقافى والحضارى، كما كان الوضع عند أسلافنا من المفكرين العظام، إذ يبدو هذا النسق الفكرى المتكامل من خلال التناسق الفكرى والترتيب المنهجى للأفكار والتعبيرات الخاصة بكل مذهب أو فرقة، حتى لا يبدو أى تناقض فى قوالبها المنهجية فى نظر كل فرقة أو مذهب على الأقل، فقد وضع المعتزلة خمسة أصول عقائدية شرحوا من خلالها أصول الشريعة وفروعها، واجتهد كل فريق منهم فى التوفيق بين الدليل العقلى والنص الشرعى بناء على براهين وأدلة منطقية تعبر عن لون من ألوان التناسق المذهبى فى عقائدهم، كذلك ذهب الأشعرية فى التوفيق بين الدليل الشرعى والدليل العقلى والإذعان للدليل الشرعى إذا ما تعارض معه دليل عقلى وفلسفى، وهذا النسق المذهبى والفكرى نجده كذلك عند الفلاسفة فى محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين وتأويل النصوص الدينية بمصطلحات فلسفية أو شرح النصوص فى ضو النظريات الفلسفية كذلك نجد هذا اللون من التناسق المذهبى عند سائر المذاهب الفكرية الأخرى، وإذا حدثت خلافات وصراعات حادة بين هذه المذاهب بعضها والبعض الأخر،

فقد كان الخلاف بين هذه المذاهب، يعبر عن اختلاف فى وسائل الاستدلال وما يتعلق ببعض المسائل الفرعية أما الأصول الاعتقادية فهذا ما وجب الحفاظ عليه دون شك، فالفلاسفة والأصوليون والفقهاء والشيعة والخوارج والصوفية يكونون عصراً فكرياً واحداً لأن المسائل الرئيسة الموضوعة للبحث عندهم واحدة وبالمثل فإن نظرة إلى عصور الفكر المتعاقبة تجعلنا، نجد عند اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو يكونون عصراً فكرياً واحداً لأن المسائل الرئيسية الموضوعية عندهم للبحث واحدة، لا لأنهم اتفقوا فى الرأى حولها.

فعلماء الكلام يكونون مدرسة واحدة، لأنهم كانوا يعيشون عصرًا فكرياً واحداً ولأن أمهات المسائل التى عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعا على وجه التقريب، لا لأنهم أجابوا عنها بجواب واحد، كذلك قل فى جماعة الفقهاء والفلاسفة، كذلك قل فى تاريخ الفكر الأوروبى الحديث إلى عصر النهضة إلى يومنا هذا[٤٦]

فكان لكل قرن من الزمان مسائل رئيسة تنشأ فيختلفون حولها، لكنهم يتفقون فى جعلها موضوع البحث والنظر فيكونون بهذا بناء عصر فكرى واحد[٤٧].

وقد كان هناك تواصل قوى ووثيق بين رجال المدارس الفكرية العربية الإسلامية حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد، فها هنا كتاب يصدر فى موضوع أو مسألة معينة، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر. وكأن الرجال يتنقلون بالفعل لمناظرة بعضهم البعض. فيتبادلون الرأى قد يتفقون وقد يختلفون وكأنهم فى جامعة واحدة[٤٨].

وقد يتعدى النقاش بين رجال المذاهب حدود الزمان كما نجده بين ابن رشد فى "تهافت التهافت" وبين الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" لقد أتاح هذا التنافس الفكرى العربى الفرصة لكى تلتقى الحضارات الإسلامية والعربية بسائر الحضارات والثقافات الأخرى الشرقية واليونانية، لذلك نجد أن حضارتنا العربية جمعت ومزجت بين هذه الحضارات، وقربت بين جانبى العلم والعمل من ناحية وبين الاستدلال العقلى من ناحية أخرى وقد ظهر هذا التناسق الفكرى والحضارى عبر الأجيال المتعاقبة فى الحياة العربية والإسلامية ويشير المفكر الكبير زكى نجيب محمود إلى ناحية هامة فى هذا المنطلق حيث أن هذا التنافس قد ظهر فى مسائل فرعية أخرى كثيرة ومنها عملية الدمج بين العملية الوجدانية والعملية العقلية فى كيان واحد، والقدرة على هضم العقل وتوظيف النظر العقلى التوظيف الملائم لعقائدهم واتجاهاتهم المذهبية[٤٩].

ومما لاشك فيه أن هذا الجانب الثقافى والعلمى فى التاريخ والحضارة العربية والإسلامية إنما ظهر خلال الاحتكاك الحضارى بين النهضة العربية فى عصورها الأولى وبين سائر الحضارات والثقافات السابقة والمعاصرة لها من يونانية أو شرقية أو هندية أو غير ذلك.

وهذا ما نستطيع تحقيقه فى ثقافتنا الحاضرة إذا أنه عن طريق التناسق الفكرى الواحد نستطيع السير فى نطاق انساق فكرية متكاملة واحدة وبالتالى نستطيع الاحتكاك بالثقافات والحضارات العالمية المعاصرة وبذلك تستطيع إحداث الثورة الفكرية فى نطاق التجديد أو الجمع بين الأصالة والتجديد.

المـــراجـــع

١- دكتور عاطف العراقى - ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٣ ط دار المعارف بمصر ١٩٧٦.

٢- المصدر السابق ص ١٩.

٣- د. شكرى نجار - النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث - مجلة الفكر العربى عدد (٤١) ص ١١٢ - ١٩٨٦م.

٤- المصدر السابق - ص ١١٣.

٥- انظر فى ذلك (١) محمد عبده : رسالة التوحيد - ط دار المعارف ١٩٨١م.

٦- د. زكى نجيب محمود - طريق العقل فى التراث الإسلامى (بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولى الأول - ص١ كلية التربية جامعة عين شمس ١٩٨٢م.

٧- د. زكى نجيب محمود - طريق العقل فى التراث الإسلامى ص٢.

٨- د. زكى نجيب محمود "طريق العقل فى التراث الإسلامى" ص٢.

٩- د. زكى نجيب محمود - العقل العربى والثقافة العربية - بحث منشور بمجلة المستقبل العربى ص ١٢٣ - العدد (١١٠) أبريل ١٩٨٨م.

١٠- المصدر السابق - ص ١٢٣، ص ١٢٤.

١١- د. زكى نجيب محمود - أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم تأليف هنرى توماس - المقدمة - ص١، ص ٢. ط دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٢م.

١٢- المصدر السابق - ص٣.

١٣- نفس المصدر - ص٣.

١٤- المصدر السابق - ص ٤.

١٥- د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٥ ط دار المعارف ١٩٨٣.

١٦- د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٤ ط دار المعارف ١٩٨٠.

١٧- د. على عبد الفتاح المغربى : المفكر الإنسانى المعاصر (مصطفى عبد الرازق) ص ٢٨ ط دار المعارف ١٩٨٥م.

١٨- مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١١٣ - ١١٤ ط مكتبة النهضة المصرية ٦٦م.

١٩- المصدر السابق ص ١٢٢.

٢٠- د. على عبد الفتاح المغربى : المفكر الإسلامى المعاصر ص ٦١.

٢١- لمزيد من الدراسة راجع : محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود ط لجنة التأليف والنشر ١٩٦٨م، كذلك د. إيلز ليكنستادتر - الإسلام والعصر الحديث ترجمة عبد الحميد سليم - ص ١٩٢ وما بعدها ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م.

٢٢- د. على عبد الفتاح المغربى : المفكر الإسلامى المعاصر ص ٦١.

٢٣- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ١٣٩ - الكتاب السابع والعشرون من سلسلة الكتاب العربى - تصور عن مجلة العربى بالكويت - العدد (٢) أبريل ١٩٩٠م.

٢٤- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ١٤٠ - ١٤١.

٢٥- المصدر السابق : ص ١٤١ - ١٤٢.

٢٦- المصدر السابق : ص ١٤٢.

٢٧- نفس المصدر ص ١٤٢.

٢٨- د. صلاح قنصوه : الغزو الثقافى وحوار الحضارات مجلة المنار عدد (٣١) ص ١٢١ - ١٩٨٧م.

٢٩- لمزيد من الدراسة انظر: ابن خلدون: المقدمة ص ٣٥ط بيروت بدون تاريخ وانظر د. محمد محمود أبو قحف المنهج النقدى عند ابن خلدون بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق العدد ٥ إبريل ١٩٩١م.

٣٠- لمزيد من الدراسة : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٤ط دار القلم ببيروت.

٣١- د. جورج زيناتى: الفلسفة العربية كمؤشر حضارى، مجلة الفكر العربى والفلسفى عدد ٤١ ص ٢٤٨ ط معهد الإنماء العربى ببيروت ١٩٨٦م.

٣٢- د. شكرى نجار : النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث مجلة الفكر العربى ص ١١٢ ط معهد الإنماء العربى بيروت عدد (٤١) ١٩٨٦م.

33- Charles, C, Adams, Islam and Modernism in Egypt, P, 127, Ox ford university, Landon 1933.

٣٤- د. زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر ص ٥٥ - ٥٦.

٣٥- المصدر السابق ص ٥٦.

٣٦- د. زكى نجيب محمود : حول العقل العربى والثقافة العربية - مجلة المستقبل العربى ص ١٢٣ - ١٢٤.

٣٧- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ٢٠٥.

٣٨- المصدر السابق : ص ٥٧.

٣٩- صحيح البخارى - رواه البخارى - والترمذى وهو حديث حسن.

٤٠- د. زكى نجيب محمود نافذة على فلسفة العصر ص ٥١ كذلك انظر د. زكريا إبراهيم "المشكلة الخلقية" (أماكن متفرقة) ط دار المعارف ١٩٨٠م.

٤١- د. أحمد سليم : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى مجلة عالم المعرفة عدد (١٣١) ص ٥٣ ط المجلس الوطنى للثقافة والآداب بالكويت ١٩٨٨م.

٤٢- لمزيد من الدراسة د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ٢٢٨ وما بعدها.

٤٣- المصدر السابق ص ٢٢٩

٤٤- د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٢ ط دار المعارف ١٩٨٣م.

45- A bou Al Hassan Al- Nadawe, Islam and the world P, 83.

٤٦- د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ٤٤.

٤٧- المصدر السابق ص ٤٤.

٤٨- المصدر السابق : ص ٥١٦.

٤٩- د. زكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربية ص ١٢٧.

المصادر العربية والأجنبية

أولا : المصادر العربية:

١- ابن خلدون - المقدمة - ط بيروت بدون تاريخ.

٢- أحمد سليم سعيدان (دكتور) : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى (مجلة عالم المعرفة) عدد ١٣١ ط المجلس الوطنى للثقافة بالكويت ١٩٨٨م.

٣- ايلزا ليكنستادتر (دكتورة) الإسلام والعصر الحديث - ترجمة عبد الحميد سليم - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م.

٤- البخارى : صحيح البخارى - ط الشعب بدون تاريخ.

٥- جورج زيناتي (دكتور) : الفلسفة الغربية كمؤشر حضاري (مجلة الفكر العربي والفلسفة) عدد ٤١ - ط معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٦م.
٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : المشكلة الخلقية - ط دار المعارف ١٩٨٠م.
٧- زكي نجيب محمود (دكتور) : نافذة على فلسفة العصر - سلسلة الكتاب العربي - تصدر عن مجلة العربي - العدد (٢٧) ابريل ١٩٩٠م.
٨- زكي نجيب محمود (دكتور) : العقل العربي والثقافة العربية - مجلة الفكر العربي - ط مركز الدراسات للوحدة العربية - ط عام ١٩٨٨م.
٩- زكي نجيب محمود (دكتور) : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم (المقدمة) لهنرى توماس - ط دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢م.
١٠- زكي نجيب محمود (دكتور) : طريق العقل في التراث الإسلامي - بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة والحضارة كلية التربية جامعة عين شمس ١٩٨٢م.
١١- شكري نجار (دكتور) : النهضة الفلسفية في العالم العربي الحديث - مجلة الفكر العربي عدد (٤١) - ط عام ١٩٨٦م.
١٢- عاطف العراقي (دكتور) : ثورة العقل في الفلسفة العربية - ط دار المعارف ١٩٧٦م.
١٣- عاطف العراقي (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق - ط دار المعارف ١٩٨٣م.
١٤- عاطف العراقي (دكتور) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ط دار المعارف ١٩٨٠م.
١٥- عاطف العراقي (دكتور) : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ط دار المعارف ١٩٨٣م.
١٦- على عبد الفتاح المغربي (دكتور) : المفكر الإسلامي المعاصر - مصطفى عبد الرازق - ط دار المعارف ١٩٨٥.
١٧- محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام.
١٨- محمد عبده (الإمام) رسالة التوحيد - ط دار المعارف ١٩٨١م.
١٩- محمد محمود أبو قحف (دكتور) : المنهج النقدي عند ابن خلدون بين الموضوعية والواقعية - بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق العدد الخامس ١٩٩١م.

٢٠- مصطفى عبد الرازق (الشيخ مصطفـى عبـد الـرازق - تمـهيد لتـاريخ الفلسـفة الإسلامية - ط مكتبة النهضة العربية ١٩٦٦م.
٢١- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - ط دار القلم بيروت بدون تاريخ.

ثانيا : المراجع الأجنبية

22- A bou - Al Hassan Al- Nadawe, Is lam and the World, Bor ar fahar. Pakistan 1966.

23- Charles - C, Adams, Islam and Modernism, in Egypt, OX Ford university, London, 1933.

الشخصية المصرية
عنـد زكى نجيب محمود

د. عــلاء والـــى



إن الحديث عن شخصية الأمة، أو معالم الشخصية القومية، قد شغل معظم المفكرين والأدباء، وهو فى نفس الوقت لا يعد أمرًا هينًا، بالإضافة إلى أنه يواجه اعتراضات متعددة، وهنا نرى زكى نجيب ينتقد أكثر الكاتبين فى هذا الاتجاه وذلك لأنهم ليسوا معنيين بالبحث عن الأصول الثقافية العامة، تلك الأصول التى يرى أننا لو عرفناها لأضاءت لنا ميدان البحث فهم - كما يقول - تراهم فى أغلب الحالات يتناولون تراثنا الفكرى والدينى فى متناثرات مفرقة مفككة بعضها عن بعض، فهذا يشرح من العبارة المعنية لفظها، وهذا يبسط مواضع البطولة وهى موقف تاريخى يختاره من غمار التاريخ، وثالث يتحدث عن إحدى فضائل السابقين"[1].

إن مثل هذه الأمثلة المتعددة المتنوعة يراها زكى نجيب أنها لا تكشف وحدها عما وراءها، فهى أمثلة للروح الإسلامية أو الروح العربية، مع أن هذه الروح - وهى غاية ما نبحث عنه - تريد منا أن نفصح عن حقيقتها.

ومن هنا أراد زكى نجيب البحث عن هويتنا الفكرية ليصل إلى الأصول الثابتة التى ندمجها فى عصرنا، وبالتالى فالبحث عن هويتنا أو شخصيتنا القومية هو ضد التغريب وأصحابه الذين أرادوا اقتلاع تلك الجذور التى تربطنا بماضينا، وكذلك فإن تأكيده على أنه بجانب وجود ثوابت فى الثقافة القومية هناك متغيرات، تتغير كلما تغيرت الظروف، هو رفض لاتجاه الجمود الذى يأبى إلا أن يتمسك بكل ما جاء إليه من أسلافه دون أن يدقق النظر فيه، فهل هو يتماشى مع العصر الراهن أو فقد صلاحيته ويجب تغييره، لذا كان حرص زكى نجيب على أن يبين الثوابت والأصول فى الشخصية القومية، كما يبين المتغيرات والفروع منها، الأولى أرادها أن تبقى ودعا إلى التمسك بها حتى لا نفقد هويتنا وذاتيتنا الفريدة، والثانية تتبدل مع ظروف العصر حتى لا نفقد عصريتنا وقد عبر عن ذلك بقوله: "للثقافة القومية أصول ثابتة لا تتبدل مع الأيام إلا بالحد الأدنى الذى لا يعوق التقدم، كما أن لها فروعا لا تنفك متغيرة كلما تغيرت الظروف من حولها، الأصول الراسخة تدوم، وهى التى تحدد معالم الشخصية القومية تمييزا لها من سواها، وأما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ"[2].

فالبحث فى حقيقة الشخصية القومية سواء كانت مصرية، أم عربية. أمرٌ يتعلق بالمشكلة التى شغلت فكر زكى نجيب طيلة حياته وبخاصة منذ بداية السبعينات - وليس الهدف من وراء هذا البحث هو التفاخر بالأصل والحسب، أو مجرد الافتخار والاعتزاز بالماضى العريق، كما أن الهدف ليس بث روح اليأس إن

وجدت سلبيات ونقائص فى تلك الذات، بل إن التحليل الذى قام به زكى نجيب – والذى يعده الباحث من وجهة نظره – من أفضل ما كتب فى تحليل الشخصية المصرية – كان الهدف منه الوعى بتلك الشخصية القومية بكل ما فيها من إيجابيات أو سلبيات، وبالتالى نكون على نور من طبيعتنا، فجوهر التنوير عنده هو معرفة الذات ثم معرفة العالم بعد ذلك.

بالإضافة إلى ذلك فإن الكشف عن تلك الجذور، أو تلك الهوية، يساعد فى بناء الإنسان الجديد الذى يريده زكى نجيب والذى هو تشكيل عصرى لأصولنا الثابتة، وفى الوقت نفسه هو محاسبة الذات لنفسها، ومواجهة صريحة لعيوبنا، ولاسيما المتأصلة منها فى نفوسنا خلال فترات تاريخية طويلة بدلا من إسدال ستار الصمت عليها، فالنقد هو أول خطوة للإصلاح، ويستشهد زكى نجيب بهذه الآية الكريمة: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد آية ١١) ويرى أن هذه الآية الكريمة نتلوها مع ما نتلوه من كتاب الله لكن هل وقفنا عند الشرط المشروط علينا فيها، إذا نحن أردنا أن يغير الله ما بنا؟ وما بنا مما نحتاج له أن يتغير قد كثر، لقد ضعفنا بعد قوة، وذللنا بعد عزة، وتخلفنا بعد أن كنا الطلائع التى يقتفيها من أراد أن يتقدم، والشرط المشروط علينا فى الآية الكريمة هو أن نغير ما بأنفسنا، مطلوب منا أن نغير الداخل ليتغير الخارج، مطلوب منا أن نعيد النظر فى ترتيب جهازنا النفسى من باطن، فتتبدل دنيانا[٣].

هذه هى الأهداف التى يسعى إليها زكى نجيب من وراء البحث فى الشخصية القومية وتحديد معالمها، فهو يريد تركيبة ناجحة بين تلك الثنائية، الأصالة والمعاصرة، والقضاء على السلبيات التى تعوق سير التقدم لدينا، وبناء مستقبل أفضل.

وقبل التعرض للتحليل الذى قام به زكى نجيب محمود للشخصية المصرية يجب تحديد بعض المفاهيم المرتبطة بهذا التحليل، من بينها مفهوم الهوية، والشخصية القومية، فمثل هذا التحديد يعد مدخلا هامًا لفهم فكر زكى نجيب.

فأما عن مفهوم الهوية فنرى زكى نجيب يمسك بمبضع التحليل ويحاول تشريح تلك الكلمة، رافضا أن تكون الهوية متمثلة فى الظواهر بل يراها تقوم على "صفات وخصائص مما قد لا تراه الأبصار، ولا ينكشف إلا للعقل بعد إمعان النظر"[٤].
ويرى أن هناك شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا للهوية لكى تثبت على وحدانيتها وهما شرط الوحدة اللحظية، وشرط الاستمرارية والصمود.

فبالنسبة للشرط الأول فإن الهوية يجب أن تتألف من كثرة عناصرها وحدة، تجعل منها كيانا عضويا موحدًا فى كل لحظة، أو فى كل فترة من تاريخها، أما عن الشرط الثانى فالمقصود به استمرارية تلك الوحدة اللحظية على طول الزمن.

أما عن مفهوم الشخصية القومية فإن زكى نجيب يرى أنه مرتبط بالهوية ارتباطًا كبيرًا وذلك حيث أن لكل مجتمع هوية وشخصية فريدة تميزه عن باقى المجتمعات، أى أن لكل مجتمع مجموعة من السمات والخصائص التى ينفرد بها، رغم تغير العصور إلا أنها تظل ثابتة. وهو يرى أن الشخصية القومية سواء كانت مصرية، أم عربية. فليس المقصود بها أى معنى سياسى، بل هى نمط ثقافى وهذا النمط يشمل الدين واللغة والقيم والأعراف، كل ذلك يشكل المجتمع القومى أو الشخصية القومية، وفى ذلك يقول: "ليست عروبة العربى قرارًا سياسيًا تصدره مؤتمرات القمم أو مؤتمرات السفوح والوديان .. بل هى مركب ثقافى يعيشه فى حياته اليومية ولا يستطيع العربى نفسه أن ينسلخ عنه إذا أراد .. وأن يعيده إليه إذا أراد"[٥].

أما عن المنهج الذى استخدمه زكى نجيب فى تحليله للشخصية المصرية فهو المنهج التحليلى البنيوى ليخرج بصورة مركبة عن حياة الإنسان المصرى أو العربى.

الشخصية المصرية:

إن البحث عن سمات الشخصية المصرية، والقومية التى ننتمى إليها، قد أصبح الشغل الشاغل للكثير من المفكرين، وبخاصة بعد أن تعرض المجتمع المصرى لتلك الصدمة الحضارية، حين جاءت الحملة الفرنسية بعلم غير علمنا، وأسلوب حياة يختلف كلية عن حياتنا، هنا أخذ المثقفون والمفكرون بطرح أسئلة كثيرة، كلها تدور حول سمات الشخصية المصرية، وإلى أى القوميات تنتمى؟.

وقد تباينت الإجابات، وتعددت لتعدد المقدمات والمناهج التى استخدمها الباحثون عن تلك الشخصية، ابتداء من عبد الرحمن الجبرتى، ومرورًا بكل من العقاد، وحسين مؤنس، وشفيق غربال، وحسين فوزى، وجمال حمدان وأخيرًا زكى نجيب محمود. وإن كان هذا لا يعنى أنه ليس هناك مفكرون آخرون، بل هناك الكثير الذين أدلوا بدلوهم فى أعماق تلك الشخصية محاولين تحديد قسماتها. وملامحها التى لا تتغير بتغير الزمان.

ويعد زكى نجيب بحق رائدًا فى مجال البحث عن سمات الشخصية المصرية بخاصة والعربية بعامة، ولم يكن بحثه سوى محاولة تنويرية، حيث معرفة النفس وخصائصها هو جوهر التنوير كما سبق.

أما عن خصائص وسمات الشخصية المصرية التى تميزها عن غيرها فتتمثل فيما يلى:

التديـــــن:

فالتدين يعد محورا من المحاور الرئيسة فى تشكيل شخصية المصرى، وقد أكد زكى نجيب ذلك فى الكثير من كتاباته، فيقول: بقى المصريون كما كانوا من أول الدهر مصريين، يربطون الرباط الوثيق بين الأرض والسماء. بين الحياة وما بعد الحياة. ورفعوا لذلك رمزًا ناطقًا فى مسلاتهم وأبراجهم ومآذنهم، مسلات الهياكل وأبراج الكنائس ومآذن المساجد ارتفعت كلها لتشير إلى السماء وكأنها السبابة من الأيدى، انبسطت لتشهد أن لا إله إلا رب العالمين، وهل كانت مصادفة شاردة من مصادفات التاريخ، أن قويت المسيحية فى كنف الإسكندرية قبل أن تعبر البحر إلى أوروبا، وأن اجتمع تراث الإسلام فى حمى القاهرة بين جدران الأزهر الشريف، إنها مصر، بلد العقيدة الدينية نشأة ورعاية"[٦].

فروح التدين إذن قد تغلغلت فى أعماق هذه الأمة منذ أقدم القدم، ونتيجة لعمق الشعور الدينى عند المصرى كان "اتساع النطاق الذى يتعامل فيه مع الغيب إما بالإيمان الرشيد أحيانًا وإما بتهاويم الخرافة أحيانًا أخرى"[٧].

فالمصرى بطبعه متدين رغم اختلاف العقائد التى اعتنقها، بل إنه نظر إلى الحياة الدنيا بكل ما فيها من زراعة، وفن، وحرب، وأفراح، وأحزان من خلال منظور دينى، يعد بمثابة البوصلة التى تهديه". وإذن فهو ينظر إلى الحياة الدنيا من حيث هى مقدمة لحياة الخلود، وهى مقدمة ضرورية، لأنها تهيئ للإنسان مسرح العمل الذى على أساسه يكون فى حياته الآخرة ثواب أو عقاب"[٨].

ونتيجة لهذا الشعور الدينى العميق الذى يملأ النفوس، نجد أن المصرى لا يفرق بين الناس بسبب اختلاف أعمالهم وذلك لأنه يرى أنه إذا كان الأفراد يتفاوتون فى اللحظة العابرة فهم بالنسبة إلى الأبدية سواء، تلك الأبدية التى جعلت المصرى القديم يجعل التدين مقياسًا لحياته كلها. ويعبر زكى نجيب عن ذلك بقوله: "إن القيمة العليا التى يقاس بها الناس ارتفاعًا وانخفاضا، ليست هى النجاح المادى

فى الحياة العملية. فهذا النجاح الذى يقاس بالمال وبالمنصب، إنما ابتكرته شعوب أخرى حديثة العهد فى تاريخها"[٩].

وهناك مظهر آخر فى شخصية المصرى نتج بدوره عن روح التدين القائم على فكرة الخلود، وهو أنه يجمع بين الفرد والمواطن فى نفسه، فلم يحدث لديه انشطار أو ازدواج فى تلك النقطة، فالمصرى القديم لم يتقوقع حول ذاته - لا يشعر بالآخرين - وكأنه فى هذه الدنيا بمفرده، وكذلك لم يكن فى خدمة الآخرين إلى درجة أنه ينسى نفسه، بل جمع بين الفرد وحقوقه، والمواطن وما له فى شخصية واحدة.

إذن فالتدين يعد ملمحا هاما فى تكوين الشخصية المصرية، ولا يمكن التغافل عنه، أو عن أثره فى حياة المصرى بغض النظر عن الديانة.

الرباط الأسرى :

يعد الاهتمام بالأسرة المحور الثانى الذى يقام عليه بناء الشخصية المصرية، فالمصرى منذ قديم الأزل يعطى للرباط الأسرى مكانة كبرى فى حياته، وعن انتماء المصرى للأسرة يقول زكى نجيب: "هو انتماء لا تقف معه عند حدود "الأسرة النواة". كما يصفها كثيرون من كتاب الغرب اليوم - بمعنى الوالدين والأخوة - بل يوسع المصرى من حدود الأسرة التى يشتد به الانتماء إليها لتشمل كذلك أبناء العمومة والخؤولة ومن يتصل بهم ثم يتميز المصرى بحبه لأرضه ليس فقط من حيث هى أرض يزرعها بل من حيث هى كذلك أرض يتصل بها ولادة ونشأة وذوى قربى"[١٠].

وهذه الرابطة التى بين المصرى وأخيه المصرى لا تقف عند حدود المصلحة، بل تتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق، وقد لا تظهر فى فترات الحياة العادية وإن كانت تظهر بوضوح فى أوقات الأزمات، وهنا يحذرنا زكى نجيب من الخلط بين تلك الرابطة الأخوية التى لا تكون إلا بين أبناء الأسرة الواحدة، وبين تلاحم الأفراد الذين جمعتهم المصادفات ساعة الخطر كأن تشرف سفينة على الغرق فتظهر بين ركابها روابط لم تكن قبل وقوع الخطر ولن تكون بعد زواله.

ويرى زكى نجيب أن كلا من الأصل الدينى، والأصل الأسرى، تنبع منهما فروع أخرى: منها تحقيق التوازن بين شئون الحياة المتغيرة العابرة، ودنيا القيم الثابتة التى لا تتبدل ولا تزول".

المحافظة على العرف :

من الأصول الثابتة فى شخصية المصرى هو احترامه للعرف الاجتماعى، ذلك العرف الذى يسرى فى دمه فلا يستطيع أن يتخلص منه، بل يتحكم فيه، وبالتالى فليس من السهل على المصرى أن يخرج على هذا العرف، حتى وإن تمنى له أن يزول حين لا يجد فى قيامه حكمة ظاهرة بل إن المصرى منا قد يكتب ويكتب داعيًا إلى تغيير عرف من الأعراف الإجتماعية، ولكنه لا يجرؤ هو نفسه على تغييره.[11]

وإن كان زكى نجيب يرى أنه إذا كان هذا الأمر فى ظاهره جمودا فهو على الأقل يضمن للجماعة ألا تتسرع فى تغيير قيمها دون التأكد من توافق الأعراف الجديدة مع حياتها.

الـوسطيـة:

كما تبين من قبل كيف أن المصرى لم يضح بالأرض على حساب السماء أو باع السماء بالأرض، ولكنه جمع بينهما فى وحدة عضوية متسقة ومتماسكة، فاجتمع بداخله الدين والدنيا، فالمصرى معتدل المزاج، لم يتطرف فى حياته الثقافية قط، وهذا المزاج المعتدل كما يرى زكى نجيب ما هو إلا تفرقة واضحة عندنا بين ما يجب ثباته وما يجوز تبديله، وبهذا المقياس نستطيع أن نميز فينا بين السوى والمنحرف، "إذ الانحراف بمقياسنا يكون فى الانحصار داخل الجانب الثابت وقفل الأبواب دون المتغير، أو يكون فى الانحصار فى هامش المتغيرات ونبذ الثوابت فى كياننا التاريخى"[12].

وبتلك السمة الوجدانية بقيت الشخصية المصرية، مع ارتقائها فى الوقت نفسه على سلم التطور الحضارى كلما استبدلت الإنسانية حضارة بأخرى، فعرفت كيف تصون الثوابت كالتدين وما ينبع منه من قيم، ولغة، وعرف وعادات، ومع الوقت نفسه كانت قادرة على تغيير ما يجوز من عادات لا تمت إلى الثوابت ومن هنا فزكى نجيب يؤكد على أن الشعب المصرى من أكثر شعوب الأرض تحقيقا للشرطين اللذين يكفلان للهوية قيامها "فقد كان موحد الروح فى كل فترة من فترات تاريخه ثم كان على صمود فى وحدته تلك عبر العصور المتعاقبة"[13].

ومن سمات المصرى قدرته على التمييز بين ما يستحق الاهتمام الجاد ومالا يستحقه، وجاء ذلك نتيجة للتراكم الحضارى الذى مر به، فالمصرى "أثقلته السنون

بخبراتها فهو بطئ الانفعال أمام الحوادث فلا يستثيره منها إلا ما يمس صميم الحياة"[١٤].

ويرى زكى نجيب أن نظرة واجدة فى الفن المصرى القديم، تبرهن على أن مئات التماثيل التى نحتها الفنان المصرى تحمل إبتسامة أشد إلغازا وأعمق غورا من الابتسامة الغامضة التى طبعها ليوناردو دافنشى على شفتى "الموناليزا" وابتسامة أبى الهول مثلا فى رأى زكى نجيب هى "ابتسامة من خبر الحياة وسرها، فأخذ يسخر سخرية ممتزجة بالإشفاق ممن تهزهم صغائرها وعوابر أحداثها، لكنه إذا جد من الأمر ما يعلم أنه جد، نفرت همته ونشطت جوارحه إلى أن تتحقق على يديه المعجزات، وتلك هى صورته إلى يومنا هذا"[١٥].

الصبـــر والتفـــاؤل:

فالمصرى لديه القدرة على الصبر أمام ما يتطلب الصبر، ولديه القدرة على التغيير إذا دعت إلى ذلك الأمور، ثم هو بحكمته يفرق بين ما يستحق أن يتغير وما لا يستحق.

والمصرى من سماته التفاؤل، والعربى بصفة عامة يشترك معه فى ذلك الأمر، فهو يعلم فى قرارة نفسه أنه مهما ضاقت عليه الأمور لابد أن يأتى بعد العسر يسر، والتفاؤل هنا كما يذهب زكى نجيب ليس تفاؤلا سطحيا، بل هو تفاؤل صاحب النظرة العميقة التى تعلم أن فى الكون تدبيرًا يكفل أن يعتدل الميزان، فلا يكون نقص هنا ولا إجحاف هناك إلا ابتغاء تكامل أسمى"[١٦].

وهناك من يرى أن الصبر الذى يتميز به المصرى سمة سلبية وليست إيجابية[١٧]. وبالتالى تعد الشخصية المصرية شخصية تواكلية، وإن كان جمال حمدان يقول: وأصبح الصمت هو الفضيلة الأساسية التى يتطلبها الحاكم من المحكومين وهذا الصمت يمكن أن يترجم بالهدوء والسلبية والخضوع والمذلة والانكسار"[١٨].

وبذلك تصبح صفة السلبية ما هى إلا نتيجة حتمية للظروف الاجتماعية والاقتصادية التى نشأت فى ظلها هذه الشخصية وتشكلت ويؤكد جمال حمدان ذلك بقوله: "لا يعرف تاريخ مصر من ينكر أن الطغيان والبطش من جانب، والاستكانة والزلفى من الجانب الآخر هو من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور فهى فى الحقيقة النغمة الحزينة فى دراما التاريخ المصرى، ولا ينبغى لنا أن نخجل أو تأخذنا العزة فنهرب أو نكابر فى هذه الحقيقة"[١٩].

أما زكى نجيب الذى جعل الصبر سمة من سمات الشخصية المصرية، فهو الذى انتقد الذلة والاستكانة عند المصرى الحديث، أما طبيعة المصرى الحقيقية فبينها حينما انتقد الكاتب البريطانى "أزايا برلين" الذى أراد أن يسخر من الفلاح المصرى ومقدار الحرية عنده – بقوله "إن لهذا الفلاح حياة خاصة قوامها أسرته وعقيدته، ولم يشهد التاريخ مرة واحدة، اعتدى فيها المعتدون على تلك الحياة الخاصة دون أن يتصدى الفلاح المصرى لأولئك المعتدين وأما ما وراء ذلك من حياة عامة فيها حكومة وفيها قوانين، فهو يضعه فى المرتبة الثانية من اعتباره واهتمامه، لأن تاريخه الطويل قد علمه درسا نافعًا أن حياة الحكومات والحكام والقوانين الوضعية كلها أمور تجئ وتذهب[٢٠].

ويوضح زكى نجيب سمة خاصة للشخصية المصرية من خلال موقفها من الحاكم الذى كان فى الغالب ليس من أبناء مصر، بأن المصرى كان ينظر إلى حكامه نظرة الحذر والخوف، فيقول: "كان من الطبيعى أن ينظر الشعب إلى حكامه أولئك مستخدمين العبارة الجميلة التى قالها فى هذا الصدد سعد زغلول نظرة الطير للصائد. لا نظرة الجند للقائد ومن ثم كان الشعور الغالب على المصرى إزاء حاكمه هو شعور الحذر المشوب بالخوف ونتج عن ذلك الشعور انعدام المصارحة بين الطرفين فكل طرف منهما يحاور الآخر ويداوره وإذا لزم الأمر وجاءت الفرصة غدر به"[٢١].

ولم يكتف زكى نجيب بمثل هذا التحليل لجوانب الشخصية المصرية، إلا أنه يختار مجموعة من ملامح الحياة المصرية اختيارًا عشوائيًا ويضعها على مائدة التشريح ممسكًا بمبضعه التحليلى، شاحذا عقله كى يصل إلى قاسم مشترك بين تلك الملامح التى اختارها رغم تباينها الشديد، وهى القرية المصرية، أبو الهول، الأزهر، أم كلثوم، أحمد شوقى، مولد السيد البدوى، خان الخليلى، وقد تناول هذه الأشياء بالتحليل فرأى ما يلى[٢٢]:

إن القرية المصرية تتميز بتكتل وتلاحق مبانيها، والناظر إليها من بعيد يراها كأنها كومة واحدة، تنبثق من رأسها مئذنة، طرقها تتعرج مع المبانى، وبالتالى فهى غير مستقيمة وأغلب طرقها مغلق من أحد الطرفين كل ذلك جعله يرى أن القرية فى حقيقتها الاجتماعية تعد أسرة واحدة، تجد الطمأنينة فى تعانق الكل فى جسم واحد، وترى الدفء فى الجوار، لذا فلتضيق الطرق، وتنحنى ليقرب أعضاء الأسرة

من بعضهم البعض، والغريب الذى يحاول أن يدخل تلك القرية تنبذه إذا لم ينخرط فى كيانها وحياتها، بل ترفض أن يقوم بأى تغيير ضمن الإطار الثابت والباقى.

أما أبو الهول فهو كسائر الآثار المصرية يقيم العقل على الفطرة ليكتب له البقاء والدوام، فهو يشتمل على رأس إنسان بما تحتويه من بصيرة واعية، ولكن ركب على حقيقة فطرية عميقة الصلة بالطبيعة وهى جسد الأسد، كل ذلك يدل فى رأيه على التمسك بالأساس الفطرى الثابت، حتى ولو كان التغير الطارئ هو عقل بإدراكه الواعى.

ويأتى الأزهر برسالته التى لا ينكرها أحد، حيث جمع أشتات التراث العربى، وصانه من البعثرة والفناء الذى قد لحق به على أيدى التتار، ولولا هذا الجمع لما كان هناك ما يسمى بالتراث العربى، كل ذلك يبرهن على صفة الدوام ومقاومة التفتت والفناء.

وأم كلثوم التى ترسل الغناء، فهى فى نظره كأنها تقيم عمارة على أساس متين وقوى وثابت، وتعبر عن أرق العواطف فى جو من الوقار المهيب، حتى يصعب التفرقة بين قصيدة فى مدح النبى ﷺ، وبين قطعة غزلية مما يقولوه العاشقون، كل ذلك يأخذ صورة تضمن له الدوام والبقاء ونفس الأمر فى شعر أحمد شوقى، الذى يعد عنده صفة لبقاء الكلمات أما الموضوع فهو يخاطب الزمن غير المقيد بأشخاص.

أما مولد السيد البدوى، فهو كأى مولد آخر يقام فى مصر مع اختلاف الحجم ويظهر من خلاله أن الحياة المصرية ليست تعبدًا كلها، ولا هى مرح كلها، ولا هى تجارة كلها، بل هى كل ذلك فى كيان متسق، وكل طقوسه تسير وتتكرر عامًا بعد عام، دون أن يوضع لها القواعد أو القوانين، لكن الفطرة هى التى تسير كل ذلك.

وأخيرا خان الخليلى الذى هو فى مجمله رواسب لعصور تأبى أن تزول، وتأتى مصنوعاته لتمتزج فيها الصناعة بالفن، بل ويمتزج المصنوع بالصانع.

إذن فالقاسم المشترك الذى كان يبحث عنه زكى نجيب وسط تلك الملامح هو فكرة الدوام التى تعلو على اللحظة العابرة، تلك الفكرة التى هى كامنة فى الشخصية المصرية، قد تكون واضحة أشد الوضوح، وقد تكون خفية كل الخفاء، الدوام هو معيار المصرى فى التغيير الذى يقبله أو التغيير الذى لا يقبله، فما جاء على الأسس الثابتة فلا مانع من قبوله، أما ما جاء ليهدم تلك الأسس فهو مرفوض كل الرفض.

تلك كانت السمات البارزة فى الذات المصرية كما رآها زكى نجيب من خلال تاريخها القديم، إلا أنه سوف يوضح كيف انحرفت تلك الذات عن سماتها، وأصبحت شكلا آخر، فكان عليه أن يوجه النقد إلى تلك الذات الجديدة التى تختلف كلية عما رآه فى حقيقة المصرى، هذا المصرى الذى لخص زكى نجيب مفتاح شخصيته فى عبارة بليغة هى: "المصرى صانع عابد" أى عرف كيف يجمع من صفتين مختلفتين، الأولى تربطه بعالم الواقع أشد الإرتباط والثانية تأخذه إلى السماء لينسحب من عالم الأشياء، وبالتالى استطاع المصرى أن يجمع بين الواقعية، والروحانية فى انسجام تام، وتجسدت فيه تلك الرؤية التى طرحها زكى نجيب لتكون حلا لمشكلاتنا الثقافية المعاصرة وهى الجمع بين العقل والوجدان ويقول هنا "المصرى صانع عابد، يتعامل مع هذه الدنيا وكائناتها بحواسه وجوارحه، ويتعامل مع الغيب بقلبه وإيمانه، هو واقعى فى الحالة الأولى، صوفى فى الحالة الثانية، هو مادى فى أحد جانبيه، روحانى فى الجانب الآخر، ولقد ساعده على الجمع بين الجانبين فى شخصية واحدة متكاملة، أنه نموذج بشرى فريد. يجمع فى صيغة حضارية واحدة خصائص فلاحة الأرض، وبداوة الصحراء، ومجتمع المدينة"[٢٣].

إذن فهذا الثالوث هو الذى شكل الشخصية المصرية، فلم ينحصر على فلاحة الأرض أو بداوة الصحراء، فى رؤيتها الرومانسية فى بساطتها وعاطفيتها، وإنما جاءت حياة الحضر بنزعتها العقلانية وترفها.

نقد الشخصية المصرية :

بعد تحليل زكى نجيب لسمات الشخصية المصرية، وإبرازه للجانب الإيجابى لها، فإنه كناقد - لا يكتفى بجانب التحليل، بل يضع يده على مواطن الضعف فى تلك الشخصية، تلك المواطن التى يرى أنها لم تكن موجودة من قبل، ويتضح ذلك من قوله: "إن مصر فى مرحلتها التاريخية الراهنة، ليست هى مصر التى عرفها التاريخ فى معظم مراحله، كلا ولا هى مصر التى سوف تكون - بإذن الله - بعد حين لن يطول، إذن هى فى عصر يتوسط بها بين عصرين: مصر التى عهدناها، ومصر التى سوف نحياها، وحديثى هنا ثقافى حضارى قبل أى شئ آخر"[٢٤].

إذن فهناك خلل ما قد أصاب المصرى فى بناء شخصيته، وهذا الخلل يرجعه زكى نجيب إلى أسباب تنطبق على باقى العالم، وأسباب خاصة بالمجتمع المصرى، الأولى تتمثل فى أن العالم منذ ختام الحرب العالمية الثانية، وهو يسير فى طريق مجهول، فهو يتجه إلى حضارة لا يعرف عنها إلا مقدمات وبشائر، أما تفاصيل تلك

الحضارة فهى مجهولة له، أما عن الأسباب الخاصة بنا فهى تتمثل لديه فى تلك الردة الحضارية التى حمل لواءها بعض أبناء هذا الشعب، بالإضافة إلى تغير الكثير من القيم فى نظر المصرى، وهنا يقول: زكى نجيب: فى هذا الضباب الحضارى - ويلحق به ضباب ثقافى - تشارك مصر بقية العالم، لكنها تعود فتنفرد وحدها بظروف جديدة خاصة بها، لا أقول إنها ظروف تضيف إلى الضباب ضبابا أكثف، بل هى ظروف فعلت بنا أكثر من ذلك، لأنها مالت بنا نحو أن نترك المسيرة الحضارية بضبابها وصفائها لننكص على أعقابنا قافلين إلى مولد التاريخ"[٢٥].

فالمصرى الراهن لم يكفر بتلك القيم التى آمن بها بالأمس، بل كما يرى زكى نجيب أن التغير حدث فى الإطار الذى وثبت فيه تلك القيم فبعض القيم التى كانت لها مكانة عالية هبطت درجتها فى سلم التقويم، وبعضها كان له مكانة أقل ارتفع وصعد فى سلم التقويم، وكان على زكى نجيب أن يرصد تلك القيم التى هبطت فى نظر المصرى، عله ينجح فى إعادة بنائه، وبذلك يقضى على الانحراف عن الذات المصرية الأصيلة، ويتضح ذلك من قوله: "والذى حدث فى عصرنا الحاضر وأسميناه انحرافا عن الذات المصرية الأصيلة ليس هو أن زالت تلك الخصائص أو زال بعضها وبقى بعضها الآخر، بل هو أن تغير ترتيب الأولويات بينها فقلت أهمية ما كان له أهمية كبرى وزادت أهمية مالم يكن له فى ترتيب الأهمية إلا قدر قليل وإذا نحن وقفنا إلى تحليل صحيح لما قد حدث من ارتفاع وانخفاض فى سلم القيم الذى عشنا على أساسه دهرًا طويلا كانت لنا بذلك صورة دقيقة للانحراف الذى وقع"[٢٦].

أما عن القيم أو الثوابت التى هبطت من وجهة نظر زكى نجيب فهى تتمثل فيما يلى:

حب المصرى لأرضه :

والأرض هنا تشمل كل شئ عند المصرى، فبعد ما كانت العلاقة بين الفلاح وأرضه علاقة أشبه بالعشق الصوفى، فكانت جزءا من جسده، أما الآن فقد زال هذا العشق الصوفى، وأصبح الأمر المألوف أن تجد الفلاح يجرف أرضه لتتحول تربتها إلى طوب للبناء، أصبح يهملها، الأمر الذى ترتب عليه الكثير من القيم التى هبطت بدورها، وفى مقدمة ذلك انتماؤه الأسرى، ويقول زكى نجيب "وأما صفة الانتماء الأسرى فربما يكون ما أصابها هو شئ من ضيق مجالها حتى كادت تنحصر بصاحبها فى حدود الأسرة النواة"[٢٧].

ضعف إيمان المصرى بقيمة العمل:

فبعد أن كان العمل هو قيمة فى ذاته يقوم به المصرى لإشباع مزاجه الفنى لا للأجر الذى يترتب عليه، أصبح العمل يعطى شعورًا بالملل والضيق، بل أصبح العامل أثناء أدائه للعمل الذى يؤديه يحس بذلة من أكره على عمل يمقته، فى حين أنه قديما كان يحس بالكبرياء الذى يأتى نتيجة سيطرته على المادة التى يخضعها لصنعته.

ولم يقف الأمر عند ذلك الحد بل يرى زكى نجيب أنه ظهر نموذج جديد للإنسان الناجح فى حياته، والنجاح الذى يشير إليه هنا هو الحصول على منصب كبير أو مال كثير وبالتالى أصبح شعار هذا الإنسان الجديد هو "أكبر ناتج ممكن بأقل جهد ممكن" وبذلك فالعمل ليس هو الذى يؤدى إلى النجاح بل كما يرى زكى نجيب هناك وسيلة أخرى غاية فى البساطة وهى "الكلمة المناسبة تقولها فى اللحظة المناسبة، للشخص المناسب، فإذا وفقت فى ذلك وجدت نفسك بين غمضة عين وانتباهتها، صاحب النفوذ الذى يهيمن ويسيطر ويكسب المال"[٢٨].

وبذلك أصبح المصرى لا يبحث عن النجاح - السالف الذكر - عن طريق بذل الجهد، والكد فى العمل بل بالبحث عن تلك المناسبات الثلاث التى ذكرها زكى نجيب وهى: الكلمة المناسبة، فى اللحظة المناسبة، للشخص المناسب، وهذا السبيل لا شك قد أحدث الكثير من الخلل داخل المجتمع المصرى، فاختلت العدالة حيث أصبحت السيادة لمن لا يستحق على من يستحق، كذلك ضعف الإنتاج بكل أنواعه، حيث من يمسك بزمام الأمور فئة غير قادرة، لذا فهى لا تستطيع إدراك الطريق الصحيح، بالإضافة إلى أنه يؤدى إلى يأس الكثير من جدوى وعائد العمل.

وهذا النمط من الشخصية هو ما أطلق عليه زكى نجيب الشخصية الفهلوية "التى أصبحت موجودة فى كل القطاعات، فيقول: "المأساة فى حياتنا العقلية كلها اليوم، فى أنها قد انجرفت فى تيار الفهلوة"[٢٩].

ومن القيم التى هبطت "إحساس المصرى بالآخرين"، وكانت تلك القيم من أهم ما يميزه منذ أقدم عصوره، فلم يكن متقوقعا حول نفسه، بل كان يضع الآخرين نصب عينيه، أما الآن فهو يتصرف وكأنه وحده فى هذا البلد، وأصبح هدفه الرئيس هو أن يجمع بين يديه من السلطان أكثر مما يقتضيه وجوده، وأن يبتلع من المال أكثر مما يسع جوفه أن يبتلع، وهذا ما يؤكده زكى نجيب بقوله: "فليس فينا

من لا يلحظ تحولها فى وقفة المصرى من سائر مواطنيه وقفة فيها استغلال للآخرين، وفيها استغفال للآخرين، بل فيها ما يشبه الإنكار لوجود الآخرين"[٣٠].

وسبب تلك الوقفة أو هذا الخلل الذى أصاب الشخصية المصرية: هو أن المصرى قد شطر نفسه شطرين: فرد ومواطن، فمن حيث أنه فرد ما زال يتمتع بتلك الخصائص الإيجابية للشخصية المصرية، أما من حيث أنه مواطن فقد افتقد تلك الصفات وبالتالى لم يعد المواطن الصالح الذى كان، وهنا تتضح نقطة هامة أن زكى نجيب حينما يوجه نقده إلى الشخصية المصرية الراهنة، فإن نقده هذا يتجه نحو جانب المواطن من تلك الشخصية فيقول: "إن موضع الشكوى لا يشمل المصرى بكل وجوده بل يشمل المصرى بجزء من ذلك الوجود، وهو الجزء الذى يوطن به الآخرين من أبناء الوطن الواحد"[٣١].

فالمصريون فى حياتهم الخاصة بوصفهم أفراد، تجمعهم قيم الوفاء والصدق والود. أم فى مجال المعاملات فهم عكس ذلك، فيتبدل الوفاء إلى الغدر، والصدق إلى الكذب والود إلى الصراع.

تلك كانت بعض القيم التى هبطت عند المصرى، وهناك قيم أخرى ارتفعت لكن ارتفاعها لم يكن مقياسا إيجابيا بقدر ما كان ملمحا سلبيًا، فالارتفاع بقيم كانت هابطة هو انحراف عن السمات السوية التى كانت تميز الشخصية المصرية الأصيلة وعلى رأس تلك القيم هو الإيمان بالخرافة الناشئ عن زيادة الشعور الدينى وما يتبعه من إيمان بالغيب، الذى قد يكون ركنا سويًا من أركان الشخصية المصرية، وقد يكون مظهرا من مظاهر الانحراف، وهذا ما حدث بالفعل، حيث أن الإيمان بالغيب جعل الكثير من الخرافات تتحكم فى مقاليد الأمور؛ فالتعامل مع الغيب يكون منحرفًا عندما "يجئ مشوبا بالخرافة فتعلل الأمور بغير أسبابها وتبث قوة فيما ليس بذى قوة أو تنزع القوة مما هو قوى الفعل والأثر، ومثل هذه الوقفة الشعورية المنحرفة قد ارتفعت فى حياتنا عدة درجات لتأخذ لها مكانًا فى الصدارة"[٣٢].

ويتضح ذلك الأمر فى مواقف كثيرة؛ منها عزوف المصرى عن مواجهة المشاكل التى تقابله مباشرة والاعتماد على قوى غيبية والاستعانة بوسائط غير إنسانية فى محاولة حل تلك المشاكل، ويتجسد هذا الأمر عند الفلاح المصرى بصفة خاصة حيث أن هناك الكثير من الظواهر التى تعد من المقومات الأساسية للريف المصرى مثل الأرواح، والزار، والنذور، وفى وقتنا الراهن امتدت هذه الظواهر لتشمل نطاقا

كبيرا من تركيبة المجتمع المصرى، الذى يغرق فى الغيبيات فى أوقات الأزمات، بدل من بذل الجهد والسعى إلى حلها.

أما عن موقف المصرى الراهن من السلطة فقد تبدل من علاقة الحذر - الذى يتحكم فيه الخوف، والذى ينتج عنه الرياء والنفاق - إلى أن تكون السلطة مطمعا للاستغلال فيقول زكى نجيب "فقد زال كثير جدا من دواع الحذر الخائف لا ليزول تبعًا لذلك الرياء والنفاق والمراوغة تجاه الحكومة، بل بقيت هذه الصفات كلها مع تغير فى هدفها إذ أصبحت وسيلة ناجحة فى كسب المنافع بعد أن كانت فيما مضى وسيلة لدرء الخطر"[٣٣].

تلك كانت أهم التغيرات التى أصابت ترتيب القيم فى نظر الشخصية المصرية، ولكن هل يكون العلاج من هذا الانحراف هو العودة بها إلى ما كانت عليه من قبل؟ يجيب زكى نجيب بالنفى فليس فى نظره من الحتمية أن يظل الفرد الواحد، أو الأمة الواحدة على صفات بعينها رغم تغير الظروف، فالأمر مرهون بضرورة بث روح جديدة داخل المصرى الراهن، وهذا لا يعنى القضاء على السمات الجوهرية للشخصية المصرية، بل المقصود به هو إعادة النظر فى الكثير من المتغيرات التى تتبدل من وقت لآخر، بل يمكن القول أن زكى نجيب هنا يطرح قضيته الرئيسة وهى الأصالة والمعاصرة على صعيد الشخصية المصرية، فهناك جوانب من الضرورى الحفاظ عليها حتى لا نفقد مصريتنا، وهناك جوانب يجب أن تعاش ونضعها نصب أعيننا حتى لا نفقد عصريتنا. وكان تحديد ذلك كله يحتاج إلى ملكة هامة ورئيسة نتميز بها وهى ملكة النقد القائم على التحليل كما تميز بها الدكتور زكى نجيب محمود.

الهـــوامـــش

١- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠ ص٧٦.
٢- نفس المصدر، ص٧٥.
٣- د. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص٣٧١.
٤- د. زكي نجيب محمود: بذور وجذور، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٠، ص٣٠.
٥- د. زكي نجيب محمود: هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩، ص١٢٠.
٦- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ص١٣٧.
٧- د. زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص٣٧٤.
٨- د. زكي نجيب محمود: بذور وجذور، ص٦.
٩- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ص١٣٣.
١٠- د. زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، ص٣٤٤.
١١- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ص١٣٥.
١٢- نفس المصدر، ص١٢٦.
١٣- د. زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٠، ص٦٦.
١٤- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته ص١٢٦.
١٥- نفس المصدر، ص١٥١
١٦- نفس المصدر ص١٥١.
١٧- علي حسن فهمي: شخصيتنا بين القدرية والتواكلية، الفكر المعاصر، عدد ٥٠ ابريل ١٩٦٩، ص٨٠.
١٨- د. جمال حمدان: شخصية مصر "دراسة في عبقرية المكان، دار الهلال، عدد ٥٠٩، ١٩٩٣، ص٦٩.
١٩- نفس المرجع، ص٥٧.
٢٠- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته ص١٢٠.

٢١- د. زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، ص٣٧٥.
٢٢- د. زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ص١٤٣ - ١٤٤.
٢٣- د. زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، ص٣٨٦.
٢٤- نفس المصدر، ص٦٣.
٢٥- نفس المصدر، ص٦٦.
٢٦- نفس المصدر، ص٣٧٦.
٢٧- نفس المصدر، ص٣٧٦ - ٣٧٧.
٢٨- نفس المصدر ص٦٧.
٢٩- د. زكي نجيب محمود: هموم المثقفين، ص١٩٢.
٣٠- د. زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، ص٨٠.
٣١- نفس المصدر، ص٦٩.
٣٢- نفس المصدر، ص٣٧٧.
٣٣- نفس المصدر، ص٣٧٧.

خصـائـص
الفكر العربى المعاصر
عند الدكتور زكى نجيب محمود

د. عـزمى زكريا أبو العـز



لا يستطيع أحد أن ينكر الدور العظيم الذى قدمه مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود فى الثقافة العربية المعاصرة سواء كانت دراسة أو تحليلا أو تأليفا ومن هنا تبدو أهمية أن نتعرف على خصائص الفكر العربى المعاصر من خلال هذا الرائد العظيم وخاصة أننا نتعرف عليها من خلال مفكر عاش قضايا هذا الفكر وقدم لنا رؤيته فى ذلك والتى لابد وأن نتوقف عندها بالدراسة والتحليل حتى نتعرف على حقيقة فكرنا وإلى أين نحن نسير؟ وكما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى (إن الدور الرائد والحيوى الذى أداه أستاذنا زكى نجيب محمود لا يقل بأى حال من الأحوال عن أى دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة فى أمتنا العربية قديمها وحديثها. وأن أى كلمة أو عبارة يقول بها زكى نجيب محمود ستظل محفورة فى عقل ووجدان شعوب العالم أجمعه شرقا وغربا فإذا نطق زكى نجيب محمود فقد نطق الحكيم، وإذا كتب فإن كتاباته تعد تعبيرا عن منارة الفكر، عن الشعلة الخالدة، شعلة العقل الذى يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر"[1].

يحدد لنا زكى نجيب محمود فى البداية ما هو الفكر العربى المعاصر قائلا - ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التى كتب بها بل ينتسب إلى قومية منتجه، كائنة ما كانت اللغة التى استخدمها ذلك المنتج فى التعبير عن فكره .. فلا مندوحة لنا - إذ نتناول بالتحليل فكرنا العربى المعاصر - عن إطراح ما نقلناه من اللغات الأجنبية على اختلافها لا فرقة فى ذلك بين قديمها وحديثها، ولا بين ترجمة كاملة وتلخيص، لكى نحصر أنظارنا فيما هو فكر عربى خالص، ثم لا يكون هذا الفكر العربى الخالص الذى نخلص إليه بعد تنحية الفكر المنقول فكرا معاصرا، إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة الأجيال الأخيرة - وهى الأجيال التى يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة - بحيث يجوز أن نطلق لفظ - الفكر العربى المعاصر - على ما أنتجه أبناء الدول العربية فى الثلث الأخير من القرن الماضى وفى هذا النصف المنقضى من القرن الحاضر ولا مندوحة لنامرة أخرى عن إطراح الكتب التى نشرناها فى هذه الفترة من تراثنا القديم والتى ليس لنا من فضل إلا فضل بعثها وهو كفضل الذى يخرج من جوف الأرض آثار آبائه الأقدمين)[2].

وبعد أن حدد لنا مفكرنا الكبير ما هو المقصود بالفكر العربى المعاصر وكذلك الفترة الزمنية التى تكون فيها هذا الفكر وهى الفترة التى تشمل الثلث الأخير من القرن الماضى وحتى منتصف القرن العشرين، استطاع أن يستخلص لنا

خاصيتين أساسيتين لفكرنا العربى المعاصر وهما خاصيتى الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل قائلا عن الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة - وكان قوام الفكر الفلسفى هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل، أما الحرية فلا تكون إلا من قيد والقيد الذى كان قائما عندئذ، بل القيد الذى أخذ يزداد صلابة على مر القرون التى سادها الحكم التركى بصفة خاصة، هو قيد الجهل والخرافة فى فهم الناس للظواهر والأحداث وهو أيضًا قيد النص المنقول، الذى يفرض نفسه على الدارسين فرضا، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل، إلا أن يعلقوا على النص بشروح .. وأما التعقيل فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى وإذا قلنا العقل فقد قلنا أحد أمرين، أو الأمرين معًا، فإما أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع، أو أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى سلامة الاستدلال فى استخراج تلك الأحكام من مقدماتها .. فإذا قلنا إن الفكر الفلسفى الحديث عندنا جاء متميزا بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل، فقد قلنا بذلك إنه كفل أمامنا سواء السبيل بنصفيها السلبى والإيجابى معًا[3].

ويلفت مفكرنا الكبير النظر إلا أننا كنا مقتفين دروب مفكرينا الأوائل فى هذه الحركة الفكرية المعاصرة قائلا - ولم نكن فى هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم فى فتح الأبواب والنوافذ جميعا ليجئ الهواء من شرق أو من غرب، من قديم أو من جديد، من مؤمن أو من متشكك، حتى التقت وجهات النظر المختلفة، وانصهرت وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفى الخاص، لكن إذا كان هذا المذهب الفلسفى الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هى - التوفيق بين النقل والعقل - فأحسب أن المذهب الفلسفى الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة هى - الجمع بين الحرية والعقل -[4].

ويوضح لنا مفكرنا الكبير أن تلك الخاصيتين - الدعوة إلى الحرية والتعقيل - من أهم الخصائص التى قام عليها الفكر الغربى فى بواكيره الأولى وفى بناء الحضارة الأوروبية الحديثة فيقول - كثيرة هى تلك الخصائص التى رأيتها عند بناة الحضارة الجديدة فى الغرب وتمنيت لو رأيتها فى بلدى، ولم أكن - بالطبع - أول من رأى وتمنى، فهاهم أولاء أعلامنا على امتداد القرن العشرين، بل ماذا أقول؟ أقول: أعلامنا منذ رفاعة الطهطاوى فى الثلث الأول من القرن الماضى؟ هاهم أولاء

أعلامنا جميعًا قد رأوا كما رأيت وتمنوا كما تمنيت؟ وإنك لتقرأ لهم ما كتبوا، فتحس كأنما هم يشدون أذنيك شدا لتسمع جيدا بأى الصفات ينبغى لنا أن نتخلق فى عصرنا هذا لنكون من أبنائه؟ ولعلك واجد عندهم ما وجدته أنا، من بروز صفتين أساسيتين يريدون لهما الرسوخ فى أنفسنا، وهما الحرية والتعقيل (أعنى الاحتكام إلى العقل فى أمور حياتنا الموضوعية) وهما صفتان تلخصان أميز ما يميز شعوب الغرب المتقدمة –[٥].

ويبدأ مفكرنا الكبير تحليل الخاصية الأولى وهى الدعوة إلى الحرية فيقول:
– ها أنا ذا أضع أمامى طائفة من الاسماء التى لمعت فى مجالنا الفكرى أبان الفترة التى حددناها وأحاول أن استخرج ما بينها أو ما بين أكثرها من عناصر مشتركة فأول ما يستوقف النظر فى إنتاجهم جهاد متصل فى سبيل الحرية لكنه جهاد تختلف ألوانه فيما بينهم ... واستنفد الجهاد السياسى شطرا كبيرا من جهدنا الفكرى فانطبع تفكيرنا – إلى حد ما – بالطابع الذى اقتضاه العراك الحزبى فى ميدان السياسة –[٦].

ويدعو مفكرنا العظيم إلى أن تفهم الحرية بالمعنى الصحيح فليست الحرية السياسية فقط بل حرية التعبير فى الأدب بمختلف ألوانه وأشكاله والفن والحياة بشكل عام، قائلا – لقد شغلتنا المطالبة بالحرية السياسية حتى أوشكنا أن نفهم الحرية بهذا المعنى وحده، لولا جهود موفقة لقادة الفكر عندنا، علمتنا أن الحرية تكون فى التعبير عن الرأى تعبيرا لا تقيده القيود، قل الرأى الذى تراه، وقله مخلصا صادقا، واحتمل فى سبيله صنوف الأذى التى ربما نزلت بك نتيجة إعلانك لرأيك، تكن نصيرا للحرية أكبر نصير مهما يكن نوع ذلك الرأى .. ولا شك أن كثيرين من قادة الفكر العربى المعاصر قد وقفوا دون آرائهم وقفات عنيدة فكانوا بذلك دعاة للحرية بمعناها الصحيح[٧] ويخص الدكتور زكى نجيب محمود أحد مفكرينا الكبار فى القرن الماضى وهو رفاعة الطهطاوى حيث كان أول من نادى بالحرية فى بواكير نهضتنا الفكرية فيقول – كان رفاعة الطهطاوى هو باذر البذور فى المرحلة الأولى وهى البذور التى أخذت تنبت نباتها حتى استنفدت طاقتها، فجاء ختامها ثورة عرابية، والبذور التى بذرها إنما هى فكرة الحرية فى صورتها الجنينية الأولى، وإن فكرة الحرية لهى المعيار أدق معيار لقياس درجات الصعود، فكلما إزدادت الحرية عمقا إزداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة[٨].

ويتوقف الدكتور زكى نجيب محمود أمام نقطة فى غاية الأهمية وهى العلاقة بين المفكر والسلطة فى تاريخنا الفكرى وللأسف كان الفكر تابع للسياسة أو

على الأقل لم يكن المفكر هو المحرك للمجتمع من خلال أفكاره التنويرية بل ظل الفكر عندنا فى مجمله يدور فى رحاب فلك رجال السياسة مع أنه من المفروض أن يقود الفكر المجتمع ويتبعه فى ذلك الفكر السياسى مثلما حدث فى النهضة الأوروبية عندما قادت أفكار فولتير وروسو المجتمعات الأوروبية فى طريقها للنهضة وللحرية وكانت السياسة تابعة للفكر ولكن عندنا حدث العكس تماما مما أثر سلبيا على مسيرتنا الفكرية وحتى الآن.

وعن هذه النقطة السابقة يقول الدكتور زكى نجيب محمود - إننا قد عكسنا الترتيب الطبيعى بين الفكر السياسى من جهة وتطبيقه من جهة ثانية فالطبيعى أن يفكر المفكرون ثم يجئ رجال السياسة فيتشربون الحصيلة الفكرية ليجروها فى قنوات الحياة العملية، لكن الذى يحدث فى الأغلب فى حياتنا هو أن تسبق إرادة القائد السياسى فكر المفكر نفسه فيصبح ظلا لما أراده السياسى فتنتج نتيجتان كلتاهما مصدر للخطر، الأولى أن تتعدد الإرادات بتعدد القيادات، فلا يتاح لروافد المفكرين العرب أن تجتمع فى نهر واحد عظيم والثانية أن تجئ الأفكار خادمة لعواطف القيادات وشهواتها، فتفقد أهم الضوابط العقلية التى تضمن لها قدرا من الصواب -[٩].

ولعل هذا أكبر إنذار لنا إذا أردنا أن ننهض من جديد ونواصل ما انقطع لابد أن يتحرر الفكر من الارتباط بفلك السياسة.

أما عن الخاصية الثانية التى تميز الفكر العربى المعاصر فهى خاصية الميل نحو التعقيل أو الدعوة إلى العقل وإعماله فى شتى مناحى الحياة، قائلا - وأعود وأنظر إلى إنتاج هذه الصفوة الممتازة من مفكرينا خلال تلك الفترة التى حددناها فألحظ إلى جانب جهادهم فى سبيل الحرية بشتى ألوانها ميلا قويا ظاهرا نحو التعقيل - أعنى أن يقيموا النهضة العربية الحديثة على أساس من منطق العقل، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها وذلك اتجاه - يقود - نحو ما هو خير وأفضل وقد كان لهذا "التعقيل" وجهان: الأول اغتراف من المدنية الأوروبية والثانى مجهود جبار نحو إعادة التراث العربى القديم مصحوبا بدفاع عقلى يحاول أن يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره -[١٠].

وهذه الخاصية وهى الدعوة إلى التعقيل لم يختلف حولها المفكرون العرب ولكنهم أنقسموا حيالها إلى فريقين الأول يدعو إلى العقل مقتديا بالغرب والفريق الثانى يدعو إلى العقل مقتديا بالتراث الذى تركه لنا السلف فى فكرنا الإسلامى

فيقول – فلئن كان فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع "العقل" الذى يحاول كبح جماح العاطفة فى شتى ألوانها إلا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين – ففرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية "عقلا" خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى، هى عرض البضاعة القديمة فى ضوء "معقول" ومن ثم كان هذا الصراع الفكرى العجيب عندنا، إنه صراع بين الجديد والقديم، لكنى أراه يختلف عن كل صراع من نوعه، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذى تقاس به الأمور، فكلاهما يحتكم إلى منطق العقل، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى من خصومه، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأى شخصى هنا، لقلت إن الفريق الأول يصدر عن منطق أسلم وأصدق؟ فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين، وموضع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريا – أعنى أساس العقل فى الحكم على الأشياء – ثم يجفلون مما يترتب على ذلك من نتائج –(١١).

وينبهنا أستاذنا زكى نجيب محمود وإلى نقطة هامة وهى أن خاصية العقل ليست حكرا على أمة دون أخرى بل هى خاصية مشتركة بين جميع الأمم والشعوب وهذا لا يمنع أيضًا من التمايز بين أمة وأخرى طبقًا لثقافتها وخصوصيتها ولكن يظل العقل هو الأساس والقاسم المشترك بين الجميع، فيقول – إذا تحدثنا عن الفكر العربى وخصائصه فينبغى أن يكون واضحًا منذ البداية أن تمايز الأمم فى اتجاهاتها الفكرية لا يتضمن إنكارًا للتجانس بين أفراد البشر جميعًا فى فطرة العقل، فالعقل لا اختلاف فى طبيعته بين إنسان وإنسان لكن هذا التجانس إنما هو فى بنية العقل وإطار فاعليته ولا شأن له بالمضمون الفكرى الذى يملأ تلك البنية وهذا الإطار ونقصد بنية العقل وإطاره، تلك القوانين الفطرية التى يعمل العقل على أسسها –(١٢).

ومثلما كان رفاعة الطهطاوى هو الفارس الأول الذى حمل لواء الدعوة إلى الحرية عند زكى نجيب محمود كذلك نجد أنه يختار الإمام محمد عبده كنموذج لمفكرينا الذين قدسوا العقل ودعوا إلى التعقيل فى حياتنا الدينية والعملية فيقول – أقول إن نهضتنا الحديثة كلها قد بدأت عندما دعا الداعون إلى يقظة العقل، لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة وكان من أبرز الداعين إلى حكم العقل هو إمامنا الشيخ محمد عبده .. فلقد أخذ بكل جهده يوضح العقائد الأساسية فى الإسلام توضيحًا يبين استنادها إلى منطق العقل فجعل الأصل الأول لهذا الدين هو النظر العقلى وعنده أن النظر العقلى هو وحده وسيلة الإيمان الصحيح(١٣).

ولكن هل الدعوة إلى العقل فى فكرنا العربى المعاصر هى نفسها الدعوة إلى العقل فى الحضارة الأوروبية الحديثة؟ أم أن العقل عندنا له خصوصية خاصة فى علاقته بالإرادة؟ وهنا نجد أن مفكرنا الكبير يلحظ أن العقل عندنا خاضع للإرادة وهذا من أخص خصائص ثقافتنا العربية قائلا - ومن هنا كان من الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصحيحة أن تكون للإرادة أولوية منطقية على العقل فالإرادة فعل والفعل باطنه (قيمة) توجهه، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا لم نصنعها، بل نشخص إليها لنحذو حذوها فلم يبق للعقل أذن من مهمة يؤديها إلا أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا ومعنى ذلك أن مجال العقل منحصر فى دنيا التنفيذ، بحيث نلتمس به السبل المؤدية إلى الغاية المطلوبة -(١٤).

ولعل الدعوة إلى العقل ما زال لها أنصار فى فكرنا العربى المعاصر فى النصف الثانى من هذا القرن وهى الدعوة التى يحمل لواءها أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فيقول - إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربى، فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، لابد أن يكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد، لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثا عن الأفضل وليس مجرد التعبير عن الواقع أو تبريره وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التعبير أو التبرير فإنه يكون مقلدا وليس مبدعا أو مجددا سيكون فكره خاليا من الأيديولوجية ولا أساس له -(١٥).

ونجد أيضا عند مفكرنا الكبير صفة ارتبطت بفكرنا العربى المعاصر وإن كانت صفة فرعية إلا أنها فى غاية الأهمية وهى العلاقة بين الفكر والصحافة فيرى مفكرنا أن الصحافة قد عادت على حركتنا الفكرية بالخير مرة وبالشر ألف مرة أما الخير الذى أصابه الفكر من الصحافة فأهمه سهولة تدريب الكاتب على بلورة أفكاره .. ثم أنها عملت على ليونة الأسلوب وسهولته وأنسيابه وسلاسته ليتمشى من مقتضيات الحوادث اليومية .. أما شر الصحافة على فكرنا المعاصر فهو شر مستطير جسيم لأنها طبعت الفكر العربى المعاصر بالسطحية والتفاهة وقلة النضوج -(١٦) وبعد فهذه أهم خصائص الفكر العربى المعاصر عند مفكرنا زكى نجيب محمود ولكن هل ما ذكره أستاذنا من خصائص كافيا لمعرفة الفكر العربى المعاصر؟

فهناك من الباحثين من يرى أن خصائص الفكر العربى المعاصر تزيد على ذلك مثل الدكتور عصمت نصار والذى يجمل خصائص الفكر الحديث فى الاقتداء

بالغرب وقوة الوازع الدينى والنزعة العملية والتوازن وحرية البوح والتسامح الفكرى والأصالة والتواصل والثنائية والثراء الفكرى[١٧].

ولكن ليس من مقصودنا المقارنة فالهدف هو إبراز خصائص الفكر العربى المعاصر عند زكى نجيب محمود فقط أما أن هناك خصائص أخرى ينبغى ذكرها فهذا موضوع آخر ودراسة أخرى، ولكن ينبغى علينا أن نقرأ مفكرنا الكبير بعناية ونفكر فى القضايا التى فجرها وما زالت أصداؤها تلح على حياتنا الثقافية الآن وغدا.

المــراجــع

١- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٤٩٣.

٢- زكى نجيب محمود: قشور ولباب (الفكر العربى المعاصر، اتجاهه وخصائصه) دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١١٦.

٣- زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية (الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة): ط٤ دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥ - ٦.

٤- زكى نجيب محمود: السابق، ص٨.

٥- زكى نجيب محمود: قصة عقل (دعوة إلى ثقافة العصر)، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص٨٨.

٦- زكى نجيب محمود: قشور ولباب، ص١١٨.

٧- السابق: ص١٢٠.

٨- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة (الفكر والثورة فى مصر) ط٥، دار الشروق، القاهرة، سنة١٩٩٣، ص٦٣.

٩- زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين (صورة مصغرة)، ط٢ دار الشروق، القاهرة، ص٤١٧.

١٠- زكى نجيب محمود: قشور ولباب، ص١٢١.

١١- السابق: ص١٢٤.

١٢- زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق (من خصائص الفكر العربى)، ط٢ دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٩٣م، ص٢٦٧.

١٣- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة (سلطان العقل)، ط٥ دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٩٣م، ص٩.

١٤- زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر (الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة)، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٩٣م، ص١١.

١٥- عاطـف العـراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، ص١٩.

١٦- زكى نجيب محمود: قشور ولباب، ص١٢٥.

١٧- عصمـت نصـار: الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد، القاهرة، ١٩٩٦م، ص١٣٥ - ١٤٢.

المحـور الرابـع

العقل والوجدان

عند زكي نجيب محمود



حتمية تزاوج العقلانية والوجدانية
فى وضعية
زكى نجيب محمود المنطقية(*)

د. كمال دسوقى

(*) نشر الجزء الأول من هذا البحث بالأهرام الدولى فى ١٩٩٣/٩/٣٠.

كان أول لقاء شخصى لى بالراحل العظيم الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود يوم الثانى والعشرين من فبراير سنه ١٩٥٨م - يوم مناقشة رسالتى فى دكتوراه الفلسفة فى علم النفس بمدرج ٧٨ بكلية الآداب جامعة القاهرة. وقبل ذلك اليوم المشهود لم يكن قد أتيح لى شرف التتلمذ عليه إلا فى استظهار كتبه المبكرة (مع أستاذنا المرحوم أحمد أمين) فى "قصة الفلسفة اليونانية". "قصة الفلسفة الحديثة"، "محاورات أفلاطون" - التى صدرت عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، ثم استيعاب كتبه العلمية ومؤلفاته الرائدة عن "المنطق الوضعى"، خرافة الميتافيزيقا"، وترجمات "تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل، والمنطق لجون ديوى، و"قصة الحضارة" و"آثرت الحرية"... التى كانت ثورة فكرية فى الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة طوال عقد الخمسينات - لأننى كنت قد تخرجت فى قسم الفلسفة قبل انضمامه هو لعضوية هيئة التدريس بالقسم قبل عام (١٩٤٧م) بعام واحد - فضًلا عن استمتاعى بطبيعة الحال بكتاباته فيما بين الثلاثينات والخمسينات فى أدب المقال والرحلات، وقصص وفنون الأدب فى مصر والعالم، حيث كنت منذ أواخر الأربعينات أحرر فى رسالة الزيات شروح الكتب المقررة لمسابقة الفلسفة على طلاب السنة التوجيهية (بعد أن توقف شرح المرحوم الدكتور زكى مبارك للكتب المقررة على طلاب مسابقة الأدب العربى التى حصلت أنا على الجائزة الأولى بفضلها سنة ١٩٤٢) - حتى آخر عدد هجرى صدر قبل إغلاقها ١٩٥٢م.

ولتحديد تاريخ أول لقاء لنا بالثانى والعشرين من فبراير ١٩٥٨، فى مناسبة مناقشة رسالتى للدكتوراة عن "علم النفس العقابى - أصوله وتطبيقاته" - التى كانت مسجلة باسم "سيكولوجية العقاب فى التربية والقانون - مع التطبيق على البيئة المصرية، ملخصة بالفرنسية لا الإنجليزية، ومدعمة بالحصول على ليسانس الحقوق ... لهذا التاريخ أكثر من قصة تدل على مدى الروح العلمي والأستاذية الأصيلة لفقيدنا العظيم. لقد كان البحث فى سيكولوجية العقاب مقسمًا إلى ثلاثة أقسام: أولها عن "أيديولوجية العقاب فى القانون والأنثروبولوجيا قديمًا وحديثًا، والثانى عن تجربتين أجريتهما فى المؤسسة الصناعية الملحقة بدار تربية البنين (إصلاحية الأحداث) بالجيزة المجاورة للجامعة وقتئذ: الأولى عن ذهاب الشباب إلى ذويهم فى إجازة آخر الأسبوع والعودة صباح السبت (مع عدم التخوف من هروبهم لأن الشرطة لا شك ستعيدهم إن لم يسلموا أنفسهم)، والثانية عن قياس زيادة إنتاجية صبيان صناعة السجاد قبل مواعيد الإفراج عنهم فى سن الثامنة عشرة مقارنة بما بعد الإفراج

وإلحاقهم بمؤسسة صناعة سجاد "إسماعيل على" بالأزهر - لإثبات خصيصتى العقاب التربوى والجنائى اللتين ينبغى تخليصهم منهما - وهما: أنه أوّلا قيد على الحرية، وثانيًا هو غلّ للنشاط. أما القسم الثالث عن سوسيولوجية العقاب فهو يبحث فى بابين "العقاب للعلاج" (بنظم وقف التنفيذ أو المراقبة الإدارية، والإفراج تحت شرط، بالعقوبة غير محددة المدة، والسجون المفتوحة - بإصلاح سلطات العقاب من بوليس وقضاء وسجون فى مراحل القبض والتحرى والتحقيقات والمحاكمة والإيداع بالسجون والإصلاحيات ... ثم "الوقاية خير من العلاج" بإصلاح المجتمع ذاته كمسرح للجريمة من ضبط للنسل، ورعاية للأسرة، وضمان حق العمل، والتربية على الحرية، ثم التثقيف والإرشاد..

كانت اللجنة قد تشكلت من المشرف الأستاذ الدكتور يوسف مراد، والأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت، واختير الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود للمنهج العلمى المتبع فى التجربتين. ومع أن تخوفى من عضويته بلجنة المناقشة كان لمعرفتى بصرامة تمسكه بالوضعية المنطقية وأخذه على علم النفس أنه يستخلص مبادئ وقوانين من دراسة حالات فردية (لكى يفيد من تشخيص الحالة فى علاجها) ... فقد كان واسع الصدر فى تقبل دفاعى عن أننى قمت ببحث تجربتى فى علم النفس على عشرات الحالات من مجتمع النزلاء البالغ قدره أكثر من خمسمائة - سواء فى تجربة حرية الخروج والعودة أسبوعيًا، وإطلاق نشاط إنتاجية العمل لمضاعفة الأجر حيث عرضت النتائج فى جداول ورسوم بيانية للمتوسطات - ففى اختيار موضوعى التجربة وعينة البحث والتحليل الإحصائى البسيط للنتائج هكذا استجابة لدعوته للتجريبية فى علم قلّما يتاح له خضوع الإنسان فيه للتجارب المعملية، وهذا وحده يكفى لكى يكون راضيًا عن علمية الدراسة التى قمت بها. ولاقتناعه رحمه الله لم يحرمنى صوته عند المداولة كما أخبرنى الأستاذ المشرف، فحصلت على مرتبة الشرف الأولى بإجماع ثلاثة أعضاء اللجنة.

على أن الذى لا أنساه وأظل أتمثّله وأضرب به المثل الحى لأخلاقيات أستاذ الجامعة الأصيل، أنه حين تحدد موعد المناقشة مبكرًا وسافر هو فى أول فبراير (يوم عيد ميلاده الثالث والخمسين) ضمن الوفود المرافقة للرئيس جمال عبد الناصر لاحتفالات أعياد الوحدة مع سوريا حيث كان هو على رأس لجنة التوحيد الثقافى بين البلدين إلى جانب لجان توحيد القوانين والتشريعات والنظم واللوائح المالية والاقتصادية والسياسية .. إلخ .. طالت الإقامة هناك بأكثر مما كان مقدرًا لها، وحين

أعلن أخيرًا عن عودة الرئيس من المطار إلى ميدان عابدين لإلقاء خطابه الجماهيرى فى الساعة السادسة - نفس موعد جلسة المناقشة، أعلنتنى الكلية بتأجيل موعد المناقشة، ثم عادت ليلة الحادى والعشرين لتخطرنى بأن جلسة المناقشة ستنعقد فى موعدها لأن الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود استبق الوصول واتصل بالكلية لتأكيد الموعد المحدد. فما أعظمه من أستاذ جامعى جليل، وأين نحن اليوم من مثل هذه الأستاذية التى لا تشغلها أية مهام سياسية أو استشارية أو مهن حرة عن احترام مواعيد العمل بالجامعة ومراعاة مصالح الطلاب الذين ينطبعون بهم فى الدقة والانضباط بحرية واختيار.

إن ثقافة العشرينات التى تربّى عليها الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود - كما يقول - حيث تتلمذ فى الملعب الثقافى الحر الذى كان أبطاله العقاد وطه حسين والمازنى وسلامة موسى وعلى عبد الرازق وأحمد شوقى وحافظ إبراهيم وأخيرا توفيق الحكيم، وقبل ذلك تدريبه العلمى الصارم الدقة والانتظام فى الألعاب الرياضية والأشغال اليدوية والمطارحات الشعرية فترة سنوات المرحلتين الابتدائية والثانوية بكلية غوردون الجامعية بالخرطوم حيث الدراسة بالإنجليزية على أيدى أساتذة إنجليز مقيمين معهم بداخليات الكلية بما لا يمكن معه تخريج مفكر أو عالم أو باحث وطنى بل مجرد كاتب أو باشكاتب فى الإدارة الاستعمارية لجنوب وادى النيل .. هى التى أسهمت فى تركيبة شخصيته العلمية والأدبية والفكرية الفلسفية التى جعلته ينذر نفسه لإحياء الثقافة وتحديث الفكر وتصحيح مسار العقل العربى - بدءا بنفسه فى محاولة البحث عن ذاته وهجرة روحه من دائرة المحاكاة والتقليد إلى الإبداع والتجديد. فأين هو من عقلانية العلم فى عصر الصناعات والفنون بما يشوب هذه العقلانية فيتلفها من مشاعر الوطنية أو القومية أو الدينية أو التمييز العنصرى والتحيز الشخصى؟

وفى لندن بمنتصف الأربعينات - وهو منكبّ على صناعة ذاته كى يصنع نفسه بنفسه- وجد ذاته فى "الوضعية المنطقية" التى لفت انتباهه إليها اتخاذها الفلسفة منهجًا للعلوم يحلل مادة الظواهر المنظورة التى يدرسها كل علم بالنيابة عنه، ويكشف عن الجذور لتكتمل شجرة المعرفة - لا فى الرياضيات فحسب التى تفترض الحقيقة المجردة ولا شأن لها بالواقع فنتقبل أرقامها ورموزها طالما أنها تحمل فى طياتها برهان يقينها المنسق الخالى من التناقض، وفى الطبيعيات أيضًا التى تكمن مصداقيتها فى إمكان تطبيقها بمنهج الملاحظة التى لا نكاد ندركها حتى تحفر

الفلسفة بحثًا عن جذورها؛ بل في الاجتماع والاقتصاد والسياسة - حيث توجد الظاهرة ونقيضها والعقل هو الذى يحفر فى أعماق نتاجها الثقافى واللغوى للكشف عن مبدأ وصورة عصرها الذى يختلف عما سبقه من عصور، أما البنى غير الرياضية فى مادتها - أى شبه الرياضية من حيث الشكل البنائى لها؛ فبرهانها - عند الحكم عليها بالحرام والحلال مثلًا - إنما يكون بردّها إلى أصولها لاستكشاف اتفاق الفرع مع الأصل (الذى هو النص الدينى أو الأخلاقى) فى الكتاب المنزّل بالوحى أو السنة النبوية بالقول والفعل. فما ليس علمًا أو رياضيات تخضع لشروطها الذاتية تطبق عليه المعايير الخاصة بالأدب والفن والدين.

ولا غرابة فى أن تؤدى بفيلسوف الوضعية المنطقية الصارم والتجريبية العلمية المتشدد إقامته فى أمريكا ثلاث سنوات (١٩٥٣ - ١٩٥٥) أستاذًا محاضرا فى الفلسفة الإسلامية ثم مستشارًا ثقافيًا بالسفارة المصرية .. إلى أن يضم إلى المعاصرة والتحديث فى بنائه الفكرى الأصالة التراثية والتزود بالتقاليد. فالمحافظة والمحلية والعنصرية فى ثقافات سكان الولايات الأمريكية التى زارها، بل التدين والإيمان بالمقدسات حتى لدى علماء الطبيعيات الذين زاملهم، فضلًا عن لاهوتية المتخصصين فى الفلسفة أنفسهم.. أظهرته على أن الثقافة الغربية ذاتها ليس كلها علمًا تجريبيًا أو وضعية منطقية، وإنما يشوبها - على غير ما كان يتوقع - أيديولوجيات سياسية ووجدانات عقائدية وعصبيات عنصرية - الأمر الذى انتهى به إلى أن يرسم لنا الخط المستقيم الذى ينبغى للثقافة العربية أن تسير عليه فوق خريطة مثلثة الأضلاع: إحياء التراث كمصدر إلهام لا للمحاكاة والتقليد، متابعة التيارات الفكرية والأدبية الغربية لاستلهامها فيما هو عصرى جديد، الإبداع المستلهم من كلا الاتجاهين. فالبناء الثقافى العربى الذى انتهى إليه لنفسه وللعرب جميعًا قوامه القدرة على العيش بالعقل والوجدان معًا، أى الجمع بين أصالة التراث ومعاصرة معارف الغرب، وتقنياته من حيث هى علم تجريبى ووضعية منطقية.

وإن نظرة منصفة إلى ما طرأ على فكر الفيلسوف العظيم (الذى لا نحمل له جميعًا إلا التقدير والاحترام) من تحوّل عن عقلانية العلم التجريبى والوضعية المنطقية إلى وجدانيات الانتماء القومى والعاطفية الدينية والأيديولوجيات الاقتصادية والسياسية المتقلبة طوال عصور الحكم التى عايشها بفكره من العشرينات إلى مطلع التسعينات .. لتحتّم علينا أن نفصل فى تطوره الفكرى بين مرحلتى التنظير والتطبيق (ثلاث سنوات ما قبل منتصف الخمسينات عقب عودته من أمريكا وتلقف

الثورة له (حتى قبل عودته) ليكون رمزًا لطموحاتها الوطنية الوحدوية فى الاشتراكية العربية - خصوصًا وقد صنّفت طبقات المجتمع المصرى إلى فئات مثقفين تنفصل عن العمال والفلاحين والجنود والرأسمالية الوطنية كقوى شعب عاملة، وهزمت مصر فى القناة أمام الغرب الامبريالى المساند لإسرائيل حين انحازت للكتلة الشرقية وأمّمت القناةوقامت وانحلت وحدة مصر وسوريا .. إلى آخر ما نعرف جميعًا مما لا يمكن معه لبشر إلا أن يطرح علمه وعقله جانبا، فلا صوت يعلو على صوت المعركة دفاعًا عن الأرض والعرض والقومية واللغة والدين. "وهل يمكن لأى مواطن أن يفلت من الانفعال بما يجرى على أرض الوطن" - كما قال - مهما قرر ألا ينشغل بالسياسة؟

إن روح ثورة ١٩١٩م التى قال لنا إنه تربى فى الملعب الثقافى الحر بربوعها، وتتلمذ على الثقافة التى أبطالها العقاد وطه حسين والمازنى وسلامة موسى وعلى عبد الرازق وشوقى وحافظ وأخيرًا توفيق الحكيم ... بملء حريتهم فى التعبير والنقد والإبداع بمجالات الشعر والقصة والمقال فى الأدب والسياسة والفن .. والتى هيأ له حرية اختيار مذهبه الفكرى الثائر على الموروث من أسباب تخلفنا العلمى العقلى والحضارى، الداعى إلى معاصرة التقدم التكنولوجى الغربى؛ وبالتالى إثبات وجودنا فى الوضعية المنطقية والتجريبية العلمية؛ لم يعد متاحًا له - وهو فى موقع المسئولية عن الثقافة وتحديث العقل - أن يعمل هو به فضلا عن أن يدعو إليه الآخرين. فمنطق الثورة "من ليس منا فهو علينا"، ولا ننسى "أزمة المثقفين" أو مؤتمرات الاتحاد الاشتراكى التى كانت فخاخًا لاصطياد أصحاب الرأى المعارض .. إنه هنا ينهى دور العالم المنظّر وليحمد الله على حسن حظه هو فى التكوين العقلانى لتفكيره هو وفلسفته - مهما يتجدّد اليقين بصلاحيتها للتطبيق إلا فى الظروف المواتية باختلاف الزمان والمكان وبانتظار تبدل الظروف والأحوال.

ومن الحق أيضًا أن نقرر أن رحلته إلى أمريكا ومحاضرته الأمريكيين فى الفلسفة الإسلامية بطلبهم قد أظهرته على أن الموضوعية فى الفكر والعلم ليست خالصة من شوائب الوجدانات والتعصبات القومية والعنصرية والدينية .. التى كان يأخذها على تفكيرنا العربى ويريد تخليصه منها - حيث العلماء مؤمنون والفلاسفة لاهوتيون والخاصة تقليديون رجعيون متعصبون - مما سخر منه فى كتابيه "حياة الفكر فى العالم الجديد" و"أيام فى أمريكا". وكما اهتز إيمانه بمطلق العقلانية عند الغربيين ومطلق الوجدانية فى روحانية الشرق بحيث يلتقيان بنسبية غلبة هذه أو

تلك هنا أو هناك ويظل الشرق يعطيهم الدّين وهم يعطونه العلم على قدر حاجة كل منهما إلى هذا أو ذاك، تنبّه أيضًا إيمانه (منذ عودته قبيل حرب فلسطين وحتى نكبة ١٩٥٦) إلى عروبة ذاته "كهوية" ووطنه (كقومية) ولغته (العربية) ودينه (الإسلام) وكرامته (الشخصية) - فكانت التوفيقية فى أن لا يظل هو وقومه العرب عالة على العصر يعيشون فى الماضى على تراثهم العربى الإسلامى، أو يكتفون من المعاصرة بالعيش على علوم الغرب وفنونهم فينكروا هويتهم العربية الثقافية حيث لا غنى لهم عن الجمع بينهما.

ومن حيث تكامل العقلانية والوجدانية فى شخصيته قبيل انتهاء مرحلة التنظير وبداية التطبيق - وقد تغير المناخ الثقافى وكان قدره أن يكون المسئول عن تحديث العقل العربى وإكماله فى سن النهوض بأداء الرسالة نحو نصف دينه بالزواج من دارسة علم نفس وفلسفة ودخوله دنيا الحب والعاطفة بعد أن ظل عزبًا يترهب لواحدية الفكر الوضعى الآلية الموحشة. لقد استوفى حينئذ بهذا القران جانبى حياته النفسى والاجتماعى اللذين هما ضلعًا مثلث الواقع المكون من الفرد والجماعة والثقافة سواء للشخص وللمجموع، فأضاف إلى فكره الفلسفى بعدى النفس والاجتماع ممثلى الذات والموضوع فى تكون الثقافة، كما استوفى اكتمال دنياه وآخرته التى يتأهب الناس للإعداد لها منذ الكهولة حيث لابد من الإيمان بحياة آخرة - على نحو ما فعل اسبينوزا وغيره من الفلاسفة الأوروبيين الذين يقال عن الواحد منهم إنه عاد بعد طول (تجديف) فى مذاهب الفلسفة (كاثوليكيًا حسنت كثلكته) - كما كان يردد دائمًا أستاذنا المرحوم عثمان أمين. ففى تزاوج العقلانية والوجدانية فى حياته الشخصية والاجتماعية يقول: كان الإتفاق بيننا فى الرؤية كبيرًا - وهذا هو الأساس النظرى الذى يجمعنا ... إن لها رؤية اجتماعية هى رؤيتى، ولها الصفات الأساسية ذاتها التى لى. كذلك كان هناك الاختلاف الطبيعى بين شخصيتين - إذ أن لكل شخصية ما تنفرد به، وهو اختلاف لا بأس به - بل لابدّ من وجوده؛ فلو كان كلا الشخصين نسخة كربونية من الآخر لكان أحدهما لا ضرورة له.

إن رسالة التنوير التى نذر زكى نجيب محمود نفسه لها لم تكن لتنجح إلاّ لو استمرت ظروف التنظير التى أعدّ بها نفسه لها على حالها - بافتراض أنه كان صاحب رسالة إلاّ فى مجال إصلاح العقل العربى المفكر والباحث فى العلم والمعرفة وليس صاحب "مشروع" إصلاح اجتماعى سياسى تتبناه السلطة ويعتمده نظام الحكم فى مصر والبلاد العربية كلها بمعادلة التراث والمعاصرة - مع بقاء العوامل الوجدانية

الأخرى ثابتة - كي يتقبل المجتمع المصرى فالعربى هذا التغيير. بيد أن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى مصر على الأقل هى التى ظلت تتغير من التحرير والتأميم إلى الانفتاح على الغرب فالسلام والتصالح العربى الذى مزقه شر ممزق غزو العراق للكويت ... مرة كل عشر سنوات على طول العهود التى كان عليه أن ينهض بالفكر العربى خلالها مع أن السلطة السياسية كانت هى التى ندبته للقيام بهذا الدور، واستعان هو من جانبه بما لم يكن يقبله لنفسه من اشتغال بالسياسة (حتى بغير انتماء لحزب أو مذهب أو التفات لليمين أو اليسار) أو كتابة بالصحافة (لمخاطبة الجماهير العريضة بمقالات ثقافية لم يقصد بها أن تجلب له شهرة بقدر ما أراد أن تعود على المجتمع العربى بفائدة التثقف العقلى العلمى، واللغوى، كما لا تخرج به هو عن شمولية التأليف إلى جزئية التحرير لتفهمه العامة والخاصة ... وكان المردود يتوقف على جو بيئة الإرسال المهيئ لجودة التلقّى والانطباع والاستيعاب.

وليست دعوة زكى نجيب الإصلاحية لاضطراب فكر قومه فى عصره (من حيث ما أصابت من نجاح وتحقّق) بدعًا من الأمر. ففلسفة أوجيست كونت الوضعية فى منتصف القرن الماضى فى فرنسا لم تحرر الفكر الإنسانى حتى اليوم من شوائب الثيولوجية والميتافيزيقية. ووضعية المناطقة وفلاسفة العلم الغربيين فى النصف الثانى من هذا القرن قد أفسحت الكثير من المجال للشك فى موضوعية التفكير العلمى والبحث التجريبى ما لم يكمله الإيمان والخيال والوجدان. حسب زكى نجيب محمود أنه كان دائمًا - سواء فى التنظير أو فى التطبيق (الذى ليس بيده صادقًا مع نفسه ورائدًا لا يكذب أهله، فعلى المرء أن يسعى إلى المجد جهده ثم لا عليه ألا تتحقق أمنياته - كما قال رب السيف والقلم محمود سامى البارودى (الذى كان يملك السيف أيضًا). حسبه أن ظل حتى آخر يوم فى حياته متفائلًا بأننا "رغم كل شئ على أعتاب يقظة سوف تقذف بنا إلى غمار الحياة الجادة. وأنَ يقظتنا ستكون بسبب الشوكة التى غرست فى قلب عالمنا العربى - إسرائيل - تلك التى علـى صخرتها منذ البداية تحطم أمله فى تحرير العقل العربى من تراخيه وتقاعسه وتشبّثه بالماضى أكثر من التطلع للمستقبل.

لهذا لا نؤيد ما ذهب إليه الدكتور غالى شكرى - فى إطار تحليله للعلاقة بين المثقفين والسلطة فى مصر - من أن الدكتور زكى نجيب محمود (مثل غيره كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض وحسين فوزى) ممن تكيفوا بدرجات متفاوتة مع الأمر الواقع، قد أهدر مشروعه العلمى الثقافى بما يسميه هو "العقل

المراوغ" بمقابلته (وهو يحاول الجمع بين التراث والمعاصرة وينقلب فجأة قوميًا عربيًا في عام ١٩٥٦...) بالاشتراكية العلمية التي هي مشروع اليسار المصرى (الذى بتفريعاته المختلفة كانت الحرب سجالًا بينه وبين الإسلام السياسى، والمثالية الألمانية والوجودية فى مشروع عبد الرحمن بدوى والحزب الوطنى الجديد..)، وأن "الصفقة المسكوت عنها كانت أن يصمت هذا الجيل عن رؤياه الليبرالية مقابل السلطة الثقافية بدلًا من سلطة المثقفين .. ونفس المعنى عبّر عنه توفيق الحكيم بصدق فى قوله بفقدان وعيه طوال الحكم الناصرى - خصوصًا وأنه قد اختير بالذات (وليس بمحض الصدفة كما يقول) مستشارًا ثقافيًا بواشنطن وعضوًا بالمجلس الأعلى للثقافة فالمجلس القومى للثقافة بالمجالس القومية المتخصصة .. فى وقت كانت سلطة يوليو قد قررت به تحويل الإبداع الجامعى للمثقف المستقل (الشامل، صاحب المشروع) إلى ترويض من شأنه إخضاع الثقافى للسياسى، وإخضاع السياسى لسلطة الدولة، حيث كان مشروع الفلسفة الوضعية يحظى بالرعاية الجامعية فأكسبته الدولة شرعيتها السياسية الأقوى برئاسة تحريره لمجلة الفكر المعاصر واستقطابه للكتابة الصحفية بالأهرام.. وعمومًا فإن سلطة الدولة التى لا تقبل بمراوغة العقل الوضعى هى التى انتهت به طوال عقدين من الزمان إلى تطويع وضعيته المنطقية إلى عروبة ثقافية شعارها العلم والإيمان لتجديد الفكر العربى بدول النفط العصرية وتمرير الصلح مع إسرائيل.. فجعلته كاتب السلطة العربية الأول، الذى يكبح جماح السلفية واليسارية كلتيهما - لتنهال عليه الجوائز العربية الكبرى من الدول النفطية والجامعة العربية، وأصبح نجم وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة فى كبريات الصحف كحكيم العلم والإيمان بالنفط والصلح!!!

إنّ خيبة أمل مؤلف "المثقفون والسلطة" فى نجاح "مشروع" زكى نجيب العلمى والثقافى فى تجديد الفكر العربى بالوضعية المنطقية والعلم التجريبى والليبرالية الغربية التى توافرت له أكثر من غيره من أصحاب "المشروعات" الذين قارنهم به باعتباره أستاذًا جامعيًا له مدرسته العلمية قبل أن يتولى أية مناصب ثقافية.. تفترض أوّلا أنه فى ممارسة العلم الجامعى أستاذًا للمنطق الوضعى وفلسفة ومناهج العلوم كان له "مشروع" إصلاح اجتماعى سياسى قومى أبعد من مجرد بث روح التفكير العلمى لدى الخاصة من الباحثين والدارسين، كما لا تبرئه (رغم التسليم بصدق اعترافاته أنه لم يكن يرغب فى تعاطف السياسة وأن تركيبته أبعد ما تكون عن السياسة) من وقائع ذات مغزى سياسى وردت فى شهادته عن تاريخ حياته

(مولده فى بلدة ميت الخولى، ترجمته كتاب جاسوس روسى عميل للمخابرات الأمريكية، نقل تقرير خروشوف للمؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى عن ممارسات ستالين ..) كدليل على أنها بتدبير منه منذ بداية (مشروعه) وليس مصادفة كما يؤكد، وأنه بقصد منه كان قبوله بعثة وزارة المعارف لانجلترا وندبه مستشارا ثقافيًا بأمريكا .. ثم قبوله المناصب الثقافية التى عهد إليه بها لتوفير غطاء أيديولوجى لثقافة ثورة يوليو وسياسة القومية العربية ... وربما تتهمه صراحة بقبوله استمالة السلطة له لكسب الشهرة فى العمل الثقافى الإعلامى أو لنيل جوائز مالية كبرى من دول النفط العربية التى روج بفلسفته فى تجديد الفكر العربى لسياساتها.. هذه المبررات لخيبة الأمل فى نجاح "مشروع" (تجديد الفكر العربى) تجافى طبيعة الأمور من حيث المتغيرات التى تشكل تفكير العالم الفيلسوف وتتطور به فى مختلف مراحل حياته – من ناحية، ثم هى لا تنصف ما نعرفه جميعًا عن استقامة القصد وصرامة النهج الذى أخذ به نفسه قبل أن يدعو الغير إلى الإقتداء به – من ناحية أخرى.

فمن الإنصاف للرجل بناء على هذين الاعتبارين وقياسًا على الكثيرين من أساتذة الجامعة الذين وقاهم الله شر ندبهم للعمل العام خارج قاعات الدرس – وأنا منهم – أن تصدق تأكيده عدم استعداده بطبيعته للاشتغال بالسياسة أو الصحافة، وخلو تفكيره وميوله من أن تكون له سلطة المثقف (فضًلا عن أن يصير مثقف السلطة) ابتغاء الشهرة أو نيل الجوائز؛ ومن ثم ليس له منذ البدء (وحتى توليه مناصب قيادة الثقافة العربية الوطنية والقومية) مشروع ثقافى يؤيد به أو يعارض السلطات السياسية، لنحكم عليه بالنجاح أو الفشل فى تحقيق هذا المشروع. إنه أوَّلا وأخيرًا عالم أكاديمى صرف، وفيلسوف منطقى يدعو لعقلانية التفكير وتجريبية البحث ابتغاء اللحاق بركب التقدم العلمى والتكنولوجى فى الغرب، لم يكن يشارك فى قضايا المجتمع أو ينتبه للأحداث السياسية المصرية أو القومية إلا بمقدار انفعاله بمعاصرتها أو ذهوله بمفاجأتها على غير توقع؛ فيعبّر عن خروجها على المألوف من الاستقراء والقياس أو انحرافها عن منطق الوقائع وتسلسل الأحداث. وهو إذا قورن بمن وصفهم الدكتور غالى شكرى بالمنتمى والملتزم، المعتزل أو الحارس أو المعارض، المراوغ العقل أو المراوغ التاريخ .. ليس (المثقف) الذى يمكن صبّ كتاباته الصحفية أو الإعلامية فى الأدب والتاريخ والاجتماع والسياسة والفن .. فى قالب تثقيف جماهيرى أو تعبئة سياسية أو قومية فيكون صاحب مشروع، لكنه منذ الأصل صاحب ثقافة علمية وفيلسوف منهج فكرى عقلانى يتخذ التجربة العلمية والوضعية

المنطقية طريقًا للوصول إلى نهاية البحث عن الحقائق والكشف عن النظريات، وتخصّصه في منطق الفكر ومناهج البحث العلمي يجنح به دائمًا للجانب المعيارى لا الصوفي للموضوعات والمواقف الذى يصدر أحكام قيمة بما ينبغي له أن يكون ولا يملك إصدار أوامر تغيير ما هو كائن.

وللأسف فإن مزية فيلسوفنا هذه التي تبرئه من أن يكون صاحب مشروع ثقافي قد فشل في تحقيقه من موقع السلطة لا تلبث أن تتداعى هى الأخرى مؤدية به إلى حتمية الجمع في فلسفته بين العقلانية والوجدانية. فالمنطق الوضعي من جهة والعلم التجريبي من جهة أخرى قد اهتزت الثقة بهما في نظر فلاسفة العلم ومناطقة العصر، واستنفد المنطقان الرياضي الاستدلالي والعلمي التجريبي بريقهما بعد طول تعبّد العلماء والمناطقة لهما باعتبارهما استنباطًا واستقراء، تحليلًا وتركيبًا، استنتاجًا للجزء من الكل فيكون تحصيل حاصل ولا جديد نتج في المعرفة، أو تعميمًا لملاحظات تجريبية لا ترقى إلى قانون كلي ويعوذها اليقين المنطقي .. وذلك منذ حمل هيوم (في القرن الثامن عشر) على استقراء بيكون وقواعد جون استيوارت مل قائلا إن استنباط الكل من الأجزاء للخروج بقانون علمي عملية نفسية أكثر منها منطقية، قوامها التعود والتكرار وخداع التماثل ووهم التعميم، فهي ليست أكثر من علاقة تلازم بين فئتين من الوقائع أقصى ما تستطيع قوانين العلم بها أن تصل إليه الاحتمال لا اليقين. وجاء أخيرًا كارل بوبر ليجعل من تلك المعرفة الذاتية معرفة موضوعية، ولكي يمنطق علم النفس على نحو ما فعل فريجة في المنطق الرياضي – فلا يكتفي مثل هيوم بتعرية الاستقراء من المنطقية وكسوته ثوبًا نفسيًا ووصفه بأنه تبريري برهاني، احتمالي لا يقيني .. لقد هدم الاستقراء منطقيًا ونفسيًا وطرح بدلاً منه ما أسماه مبدأ التحول بمعنى "أن ما صحّ في المنطق فهو صحيح في المجال النفسي، ودعا إلى تعريف المصطلحات النفسية الذاتية (كالانطباعات والتبريرات والاعتقادات ..) بعبارات موضوعية على أنها قضايا ونظريات وتقارير ملاحظة واختبارات قياس. ففي إطار مشكلة الذات والموضوع الأزلية الأبدية في العلم والفلسفة، بينما حاول هيوم سكلجة المنطق قام بوبر بمنطقة علم النفس.

ولا يزال تغليب الذات على الموضوع يتفاعل لدى المناطقة الوضعيين وأصحاب مناهج وتاريخ العلوم. فالمنطق التقليدي ثنائي القيمة (الذى يحكم إما بالصدق أو الكذب) يحل محله ثلاثي القيمة يضيف لقيمتي نعم أولا الممكن أو المحتمل أو المحايد أو الوسط (دى بونو)؛ بل المنطق الأشعث (الغازى) – بتعبير

علاّمة الطب ومنطيق الأطباء أبو شادى الروبى (أبريل ١٩٩٢ ص٢٨) الذى يجعل بين طرفى الإيجاب أو النفى، الصدق أو الكذب - المطلقين - موصولا مستمرا أو طيفًا متدرجًا من قيم الصدق تستعصى على دقة القياس ولا تحددها درجات الاحتمال. وكارل بوبر أيضًا هو (فى موضوع التقدم العلمى ونمو العلم عن طريق حل المشكلات - أى بالمحاولة والخطأ واستبعاد الخطأ وتكرار المحاولة - بالإبداع والنقد وتقبل النقد، باختبار النظريات ومحاولة تفنيدها) هو القائل فى كتابه المبكر بالألمانية ١٩٣٤ (المترجم للإنجليزية ١٩٥٩) بعنوان "منطق الكشف العلمى": إن التعميمات الاستقرائية والقوانين العلمية ليس لها أساس ضرورى من وجهة النظر المنطقية، لأنها كلها مبنية على أساس سيكولوجى وهو اعتياد التلازم أو التعاقب فيما نلاحظه من وقائع، وعلى افتراض أن الطبيعة منتظمة وأن المستقبل سيكون صورة من الماضى، وأن منهج العلم لا يسير من الملاحظة إلى الفرض أو النظرية: بل العكس أن منهج العلم هو فى حقيقته منهج الحياة اليومية: المحاولة والخطأ واستبعاد الخطأ فمعاودة المحاولة. إنه مجرد تخمينات وتفنيدات لا حاجة بنا إليها فى الاستقراء، إذ الملاحظات والوقائع والنظريات من الذات، الإنسان: عقله المحلق وبصيرته النافذة، من تداعيات أفكاره وقدراته الخلاقة، من خياله وحدسه، أحلامه وإلهامه، من صدفة سعيدة أو ضربة حظ موفقة.الكشف العلمى كالكشف الصوفى مغامرة روحية تحاول اختراق عالم الشهادة لتكشف الحجاب عن عالم الغيب. إنّ روح العلم يمكن تركيزها فى نقطتين: الإبداع والنقد، التخمين والتفنيد. لذا يظل العلم دائمًا غير معصوم من الخطأ، والزللية من سمات العلم ودواعى نموه المطرد.

وبظهور مجلة تاريخ العلوم السلوكية (١٩٦٤م) وإنشاء الجمعية الدولية لتاريخ العلوم السلوكية والاجتماعية (١٩٦٩م) بدأت ترجح كفة الاهتمام بالعوامل النفسية والاجتماعية فى تاريخ العلم على أهمية دور المنطق والعقل الناقد الذى شدّد عليه بوبر باعتبار أن تاريخ العلم فرع دراسة أكثر فائدة من فلسفة العلم - كما قال عالم الطبيعة بيفردج. وأبرز ممثل لهذا الاتجاه توماس كون (مدير برنامج تاريخ وفلسفة العلوم فى جامعة برنستون) الذى ظهر كتابه بناء الثورات العلمية سنة ١٩٦٢م وقال فيه بمفهوم (البارادايم) أى النموذج المحتوى على مجموعة الصيغ الصرفية أو الاشتقاقية التى تفيد رجل العلم بالمشكلات التى تستحق الدراسة وكيف ينبغى أن تدرس - بدءًا بطور العلم السوى العادى أو المأثور الذى يحتذى فيه النموذج السائد فى المجتمع العلمى وينجذب إليه الدارسون بشغف وتمجيد وتتضمنه الكتب

الدراسية ويصبح جزءًا من المعرفة العلمية الصحيحة .. إلى أن تشيع وتتضح انحرافات الشذوذ عن القاعدة فى البارادايم التى كانت تلقى اللامبالاة على أنها أخطاء ملاحظة أو عيوب تجربة لا تؤثر فى البارادايم فيبدأ طور التأزم الذى فيه يحاول الباحثون المشتغلون بالنموذج العلمى الكفّ عن إنكار النتائج غير المرغوب فيها ومواصلة ترقيع النموذج القديم وربما البدء فى اقتراح بارادايم بديل - وهذا هو طور العلم الثورى الذى تتجه إليه الأنظار ويبدأ العمل به على أنه علم سوى - حتى يجئ تأزّمه والثورة عليه وهكذا - إذ النموذج البارادیجمی "مجموع العقائد والقيم والتقنيات التى يشترك فيها أفراد جماعة ما - وهو لذلك يبرز أهمية الجوانب النفسية والاجتماعية فى تاريخ العلم من حيث نسبية النظريات العلمية تبعًا لاختلاف النماذج، ويشكك فى جدوى تفنيد الفروض والنظريات الذى قال به بوبر على أساس اختلاف مواقف العلماء فى النظر إلى العالم، وملاحظة الظواهر، وجمع البيانات وإقامة الفروض والنظريات بحياد وموضوعية.

هكذا - كما يقول الأستاذ الطبيب أبو شادى الروبى - يعج ميدان الفلسفة المعاصرة بالمعسكرات المتنافرة والمتنازعة: استقرائيين وتفنيديين، أتباع بوبر أو كون، واقعيين وتجريبيين، تنظيريين ومناطقة، بل فوضويين "ضد المنهج" - أمثال فايربند أستاذ كاليفورنيا الذى ينكر أية فائدة لفلسفة أو تاريخ العلوم لرجل العلم أو الممارس فى المساعدة على حل مشاكله - حتى لغرض تمييز العلم الصحيح من الزائف، والعالم بحق عن المتعالم الدعى، تمييز التفقه عن التفيهق (التشدق أو التحذلق).

الأسطورة عند زكى نجيب محمود

د. مجدى الجزيرى



لاشك أن طريقة تعاملنا مع الأسطورة تعكس إلى حد كبير نظرتنا الفكرية إلى الحياة، والمتتبع للكتابات المتنوعة والمتعددة فى فكرنا العربى المعاصر يدرك للوهلة الأولى أنها لم تخل من التعرض لإشكالية الأسطورة وعلاقتها بالوعى العربى المعاصر. من منطلق أن العقل العربى إذا كان قد امتد بجذوره فى واقع تاريخى متخم بالأساطير، فان حاضره ليس بأحسن حالا من ماضيه، فهو لا يزال يرزخ تحت وطأتها ويواجه ضرباتها بكل قوة وضراوة على جميع المستويات، وكم من الأفكار الأسطورية التى حفل بها تراثنا العربى الإسلامى من فكرة تأليه على بن أبى طالب عند فرقة السبئية أتباع عبدالله بن سبأ إلى فكرة تأليه المهدى المنتظر عند فرقة الإسماعيلية وادعاء الألوهية عند الحلاج ناهيك عما تسرب إلى تراثنا من الإسرائيليات وهى جملة أساطير وخرافات الشرق الأدنى القديم. ومن هنا يمكن تفهم تلك الدوافع الكامنة وراء الدعوة إلى التنوير وتكاتف الجهود جميعها بغية القضاء على سلطان الأسطورة. فالأسطورة فى فكرنا العربى المعاصر تتحمل مسئولية مظاهر التخلف والجمود التى أصابت مسيرتنا العلمية والسياسة والثقافية، وإذا كانت الفلسفة قد بدأت فى اتجاه مناهض للأسطورة عندما دخل الفلاسفة الأوائل فى صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم واستعاضوا عن الأساطير والتنبوءات الكهنوتية بتفكير الإنسان ذاته فى العالم والحياة الإنسانية مستقلا عن أية سلطة[1] ... إذا كانت الفلسفة فى بدايتها الأولى قد نشأت مع بداية يقظة الوعى الإنسانى وتحرره من ربقة الأسطورة، فلنا أن نتساءل كيف أمكن أن تعاود الأسطورة مسيرتها وممارسة سلطانها على العقل العربى مرة أخرى، خصوصا وأن الفكر الأسطورى له من الملامح والخصائص ما يصعب معها اتخاذه قاعدة راسخة نستند إليها فى بناء واقعنا الراهن. وربما كان من أبرز ملامح الوعى الأسطورى تعامله مع الأفكار كلها، وليست الأفكار الدينية وحدها، على أنها تحمل طابع القداسة، فالحقائق الأسطورية تستمد نفوذها من يقين الاعتقاد بواقعية بل وقدسية الموضوع الأسطورى[2] .ولعل هذا ما يفسر لنا ميل الفكر الأسطورى إلى القطعية أو الدوجماطيقية، إذ لما كانت الحقائق التى تتضمنها الأسطورة حقائق مقدسة فإنها من هذا المنطلق أصبحت تشكل مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التى لا تقبل الجدل أو النقاش[3] والحق أن عالم الأسطورة هو أقرب ما يكون إلى عالم الحرمات والواجبات، وليس أدل على ذلك من طغيان فكرة التابو فى العالم الأسطورى، وبمقتضاها نجد العالم وقد اتخذ

صورة كل عضوى موحد فلا يكـون ثمـة موضـع لأى شـذوذ فـردى، أو أى أصالـة شخصية، بل تكون الكلمة الأولى للتقليد، والرأى الحاسم للجماعة[٤]

ونتيجة لقطعية الفكر الأسطورى وقدسيته فإنه يصبـح بعيدا عـن روح الشك، بل إن إثارة الشك حوله يكاد يعنى المروق علـى جملـة المعتقدات التـى يديـن لهـا بالولاء. وهكذا يقف الفكر الأسطورى فى موقع التصادم مع الفكر العلمى والفلسفى ، فالفلسفة الحقـة تبدأ عندما يبدأ الإنسان بتعلم الشك، وخصوصا الشك فـى الأفكـار والبديهيات والحقائق المتعارف عليها، والتفكير العلمى الفعال. كما لاحظ بيكون يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين[٥]. وبذلك يبدو الفكر الأسطورى بعيدا عـن التفكير العلمى التحليلـى ، كما يبدو بعيدا عـن التفكير الفلسفى بوصفه تحليلا ينصرف إلى بحث مشكلة المعرفـة ومناهجها . وهكـذا يبدو الفكر الأسطورى وكأنه فكر سكونى ينمو نحو الثبات والجمود والاستقرار، بعيد عن الدينامية والحركية.

ولا سبيل أمامه لفهم الشكل الحاضر من الحيـاة الإنسـانية سـوى رده إلى الماضى البعيد، فما يمتد بجذوره فى الماضى الأسطورى ، ما كان هناك منـذ البدء ، ما وجد منذ أزمنة موغلة فى القدم ، هو وحده الثابت المتأصل الذى لا تحـوم حولـه ريبة، بل إن إثارة الشك حوله هو انتهاك للحرمة، باعتبار أنه لا يوجد شئ أقدس من قداسة الماضى ، فالماضى وحـده هـو ما يمنـح الأشياء جميعا مادية كـانت أو نظما إنسانية قيمتها ورفعتـها واستحقاقها العلمـى والأخلاقـى[٦]و إذا كـان الفكـر الأسطورى بطبيعته يميل إلى التشخيص وينأى عـن التجريـد وبالتـالى لا يتعـامل مـع الأفكـار كحقائق مجردة بقدر ما يتعامل معها كحقائق ملموسة فإننا نجد رؤيته وقد اصطبغت بصبغة عاطفية انفعالية، فالأسطورة وليدة العاطفة، وهى لا تتنـاول الأشياء باعتبارها جامدة أو محايدة بل تتناولها من خلال دلالتها الوجدانية الشعوريـة، وهكـذا بقـدر ما تبدو الأسطورة بعيدة عن العلم أو الفلسفة فإنها تبدو قريبة كل القرب من عالم الفن[٧]

ولعلنـا الآن يمكننـا أن نفهم مـا يمكـن أن تنطـوى عليه دعـوة زكـى نجيـب محمود إلى الفلسفة العلمية من رفض مطلق لعالم الأسطورة بكل مستوياتها باعتبارهـا تمثل النقيض المباشر لكل معرفة علمية. والحـق أن أقطـاب الفلسـفة العلميـة التـى ينتمى إليها مفكرنا العربى الكبير قد أكدوا منذ البداية رفضهم القاطع لكل تفسير أسطورى للعالم، وعلى سبيل المثال نجد ريشنباخ يوحد بين نشـأة العلـم ونشـأة الفلسفة باعتبـار أن أسـاس المعرفـة العلميـة هـو التعميم، فـالقوانين العلميـة تعميمـات، والتعميم هو قوام التفسير ذاته، فتفسير واقعة يعنى ادراجها ضمن قانون عام، ومن هنا

أدى التفسير الناجح لكثير من الظواهر الطبيعية إلى تكوين ميل إلى زيادة التعميم في الذهن البشرى، لكن الأمر المؤسف كما لاحظ ريشنباخ هو وجود بعض الناس الذين يميلون إلى تقديم إجابات حتى عندما تعوزهم وسائل الاهتداء إلى إجابات صحيحة، فالتفكير العلمى يتطلب ملاحظة واسعة النطاق وتفكيرا نقديا فاحصا. وكلما كان التعميم الذى نسعى إليه أعظم كانت كمية الملاحظة التى يحتاج اليها أكبر، وكان التفكير النقدى الذى يقتضيه أدق. أما فى الحالات التى كان التفسير العلمى يخفق فيها نظرا إلى قصور المعرفة المتوافرة فى ذلك الوقت عن تقديم التعميم الصحيح، فقد كان الخيال يحل محله ويقدم نوعا من التفسير يشبع النزوع إلى العمومية عن طريق ارضائه بمشابهات ساذجة وعندئذ كان يشيع الخلط بين التشبيهات السطحية ولاسيما التشبيهات بالتجارب البشرية، وبين التعميمات، وهكذا تأتى التفسيرات الوهمية. وتوضيحا للمقصود بالتفسير الوهمى يقول ريشنباخ " إنَ الرغبة فى فهم العالم قد أدت فى كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم، وفى أساطير الشعوب جميعا تفسيرات بدائية عن أصل الكون ، وأشهر قصة للخلق والتى أنتجتها الروح العبرانية متضمنة فى العهد القديم، وهى ترجع إلى حوالى القرن التاسع ق.م وهى تفسير العالم على أنه من خلق ياهوا"

وهذا التفسير من النوع الساذج الذى يرضى ذهنا بدائيا أو ذهنا شبيها بأذهان الأطفال إذ يستعين بتشبيهات بشرية . فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحدائق، كذلك صنع ياهوا العالم . وهكذا فإن السؤال عن منشأ العالم المادى وهو من أعم الأسئلة وأكثرها أهمية يجاب عليه عن طريق التشبيه من البيئة اليومية.

ويميز ريشنباخ بين نوعين من التعميم الزائف ، أحدهما لا يجلب ضررا والأخر ضار. أما أخطاء النوع الأول التى نصادفها فى كثير من الأحيان لدى فلاسفة ذوى أذهان تجريبية، فمن السهل تصحيحها وتقويمها فى ضوء المزيد من التجربة ، وأما أخطاء النوع الثانى، والتى تتألف من تشبيهات وتفسيرات وهمية، فتؤدى إلى المجادلات اللفظية الفارغة وإلى النزعة القطعية الخطيرة، وهى النوع الذى يسود- فى رأى ريشنباخ - أعمال الفلاسفة التأمليين.

ويعزو ريشنباخ النوع الثانى من التعميم الزائف إلى اللغة الفضفاضة التى تخلق أفكارا باطلة وتضلل الفيلسوف فتجعله يقفز إلى نتائج لا يقرها المنطق،

ومن ثم فإن الفيلسوف عندما يصادف أسئلة يعجز عن الإجابة عليها فإنه يشعر بإغراء لا يقاوم لكى يقدم لغة مجازية بدلا من التفسير العلمى لها[8] وهكذا بدت

المذاهب الفلسفية عائقا في وجه كل فلسفة علمية، أو بعبارة أخرى بدت أقرب إلى الأسطورة كما صرح كارناب، فهي شأن الأسطورة والشعر وليدة الانفعال والعاطفة(٩)

ويأتي مفكرنا العربي الكبير الدكتور زكي نجيب محمود مناصرا للفلسفة العلمية ومتبنيا لها، وهي الفلسفة التي لخصها بقوله إننا نريد للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعات بحثهم فيبحثون في الفلك مع العلماء في موضوعات الفلك وفي الطبيعة مع علماء الطبيعة وفي تطور الأحياء مع علماء البيولوجيا وهكذا، بل إننا – على نقيض ذلك– نحرم على الفيلسوف باعتباره فيلسوفا أن يتصدى للحديث عن العالم حديثا إخباريا بأي وجه من الوجوه.

أننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذي يورط الفلاسفة فيما لا شأن لهم به من شئون العلم ولكننا نحب لهما أن يقترنا بعدة معان أخرى أولها التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات التزاما يقرب الفيلسوف من العالم في دقة استخدامه للمصطلحات العلمية.

فإذا كان العالم يحدد على وجه الدقة ما يريده حين يقول "جاذبية" و"ضوء" و"صوت" فكذلك ينبغي للفيلسوف أن يكون بهذه الأمانة نفسها وبهذه الدقة نفسها في استخدامه لألفاظه الأساسية الهامة.(١٠)

لكن زكي نجيب محمود إذا كان قد تبنى الفلسفة العلمية فليس معنى هذا أنه استوردها كما تستورد السلع والخدمات، بل لقد أخضعها لوجدانه وفكره كفيلسوف، بل يمكننا القول بأن تناقضات الواقع العربي هي التي دفعته إلى الفلسفة العلمية، حتى وإن بدت كتاباته الأولى في تأصيلها أسبق زمنيا من كتاباته التي بدأت مع تجديد الفكر العربي، وربما كان على زكي نجيب محمود أن يبدأ بتأصيل مفهوم الفلسفة العلمية قبل أن يوظفها منهجيا في تناوله لهموم واقعنا العربي، لكن يظل الواقع العربي الراهن نقطة البدء في تفكيره، إن لم يكن من الناحية الزمنية، فعلى الأقل من ناحية قوة الدفع المحركة لتبني الفلسفة العلمية. فمن النظرة العلمية للفلسفة ولعلاقة الفيلسوف باللغة يمضي بنا زكي نجيب محمود بأفكاره خطوة أخرى لها دلالتها في الكشف عن همومه الحضارية فيقول" إنها لنكبة ثقافية كبرى نصاب بها إذا سادت قادة الرأي وهم عادة أهل التفكير على النهج الأرسطي لأنهم سيتمسكون بكل ما في أوراقهم ودفاترهم ومجلداتهم من ألفاظ ثم يصبح مجهودهم الفكري بعد ذلك أن يشرحوا هذه الألفاظ ثم يشرحون الشروح ثم يضعون لهذه الشروح هوامش

شارحة يعلقون عليها بمجلدات مع أن هذه الألفاظ الأولى التى بنوا عليها هذا البناء الهش كله قد تكون زائفة بغير معنى.

ومن الهموم الحضارية العامة إلى هموم التفكير فى واقعنا العربى ينتقل زكى نجيب محمود إلى مناقشة علاقة هذا الواقع بقضية اللغة، فاللغة هى الفكر ومحال أن يتغير هذا بغير تلك[11]، ومن ثم فإن اللغة أصدق دلالة للتعبير عن روح العصر. فلا مجال للغة علمية فى عصر تسوده الخرافات والأساطير. وإذا كان عصرنا هو عصر العلم ، فكيف نتعامل معه بلغة جامدة ثابتة تعجز عن مواكبة كل تقدم وتطور فى مجال المعرفة العلمية . ومن هنا رأى زكى نجيب محمود أن اللغة العربية فى صورتها التراثية بعيدة كل البعد عن الواقع العربى المعاصر ، لا تتواصل معه أو تحركه أو تؤثر فى حياته العملية، بل ثمة ما يشبه القطيعة بينهما ومن ثم تبدو الفجوة الرهيبة بين لغة الكتابة ولغة الواقع الحى المعاش، ولعل هذا ما دفع بزكى نجيب محمود إلى القول" اللغة عندنا نغم يطير بنا عن أرض الواقع يصعد بنا إلى النهائى المطلق، وإن شئت فاختر لنفسك أى كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبى ، وأقرأ مقدمة المؤلف، والأرجح جدا أن تجد نفسك فى أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب، خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى ، لتعكف على النغم والجرس، إنك تقرأ سطرا ، كما تقرأ عشرين سطرًا، فإحساسك هو أنك مسمر القدمين فى مكان واحد، لاتتقدم من فكرة إلى فكرة أخرى، إنما هو دوران فى لا شئ[12].وبالتالى فإن تطور اللغة يتطلب توافر شرطين عند زكى نجيب محمود .أولهما أن تحافظ على عبقريتها الأدبية وثانيهما أن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنم المترنمين، وبغير هذه الثورة فى استخدام اللغة فلا رجاء فى أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التى ندخل بها عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات[13]، وكأن زكى نجيب محمود يرى أنه بغير ذلك يصبح علينا أن نعلن استسلامنا لعالم الأسطورة باعتبار أن الأسطورة ليست أكثر من مظهر من مظاهر اللغة ، وإن كانت تمثل مظاهرها السلبية ، لا الإيجابية ، فاللغة-كما سبق أن أشار فرنسيس بيكون -تشكل مصدرا هاما من مصادر الأوهام والأباطيل باعتبار أنها تتألف من كلمات عامة ، والتعميمات بطبيعتها تدل على الغموض والإبهام.

واللغة عند ماكس مولر وثيقة الصلة بعالم الأسطورة ، بل إن الأسطورة كظاهرة مرضية، من ناحية أصلها وجوهرها معا مجرد مرض يبدأ فى ميدان اللغة، إنّ تقدم اللغة ذاتها عند مولر باعتبارها من أعظم حقائق الحضارة الإنسانية قد أدى

بالتبعية إلى نشأة ظاهرة الأساطير ، وهو ما يرجع إلى تسمية نفس الشئ باسمين مختلفين وبالتالى انشاق شخصيتين مختلفتين من الاسمين[١٤]. لا غرو بعد هذا أن وجدنا زكى نجيب محمود ينادى بثورة جديدة فى اللغة تنقلنا من عصر الأسطورة إلى عصر العلم. ثورة تنتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، فالثقافة العربية – كما رأى مفكرنا الكبير – هى بطبيعتها ثقافة لغوية، فاللغة هى عز العرب، وهى مجدهم، وهى ثقافتهم، وهى فنهم، وهى علامة إعجازهم، وخصوصًا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر. ومن هذا المنطلق نادى زكى نجيب محمود بضرورة الانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدى إلى عمل، وهذا العمل لا يمكن أن يترك على إطلاقه بل لابد من تحديد خصائصه إذا ما أريد للأمة أن تكون معاصرة، وبالتالى فإن العمل عند زكى نجيب محمود لابد أن يكون عملا فى دنيا الصناعة بمعناها الآلى الحديث، لا بصورتها اليدوية القديمة[١٥]. وهكذا أراد مفكرنا العربى الكبير أن يدخلنا بكل قوة فى العصر الذى نعيش فيه، والعصر الذى نعيشه هو عصر العلم والتكنولوجيا، وليس عصر الخرافة والأسطورة، لكن ارتباطنا بالعصر الراهن لا يعنى عند زكى نجيب محمود تجاهلنا ورفضنا لتراثنا العربى الإسلامى، وعلى حد قوله فإن لكل أمة ماضيها الذى يشكل جزءًا من حاضرها. ومثقفو اليوم بغير تراث ينظرون إليه، هم حبات مفردة يعوزها الخيط الذى يسلكها فى عقد واحد، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين يتناولونه تناولا خلاقا فيه مشاركة وإبداع يظل قشرة ولا لباب لها، وبالتالى فإذا كانت روح التراث العربى الإسلامى تؤثر السكنى فى عالم اللفظ ذاته بعيدا عن دنيا الكائنات والحادثات، فإن تطوير الثقافة العربية يتطلب الإبقاء على الحس الجمالى نحو اللغة، وجود حس آخر يجاوز اللغة إلى ما عداها، أى يجاوزها إلى دنيا الطبيعة والحوادث، وهو ما يعنى ضرورة الانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال، من جرس اللفظ إلى مدلوله من تركيب الجملة إلى بنية الواقع[١٦]. وكأن زكى نجيب محمود يريد بنا متى دخلنا منطقة العلم أن نتعامل معه بمنطق العلم وحده بعيدًا عن كل نظرة أسطورية، وهو ما يتطلب منا التعامل معه بلغة العلم وليس بلغة الفن أو الأسطورة. فالحس الجمالى أو الأسطورى للغة يعجز بطبيعته عن تقديم معرفة علمية. والعلم لا يتحقق عن طريقه، بل يتحقق عن طريق حس عقلى عملى يجاوز اللغة إلى دنيا الطبيعة والحوادث، وبمقتضاه يتحقق الانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال.

وإذا كانت ثقافتنا العربية الإسلامية قد عانت الكثير من عبودية الخضوع لأسر اللفظ وجمالياته على حساب الانطلاق إلى دنيا الأشياء الواقعية، فإن التراث العربى الإسلامى من ناحية أخرى لم يبخل علينا بنماذج فكرية أكدت علاقة اللغة بالواقع، فلم يكن رجال البحث اللغوى خلال القرن الثامن الميلادى مبتورى الصلة عن مجرى الحياة العملية ومشكلاتها، وتدليلا على هذه الحقيقة كان تقديره العميق لكل من الخليل بن أحمد لعقلانيته وعلمية نظرته للغة[١٧]، وابن جنى لنفيه عن اللغة العربية اهتمامها باللفظ دون المعنى ولتأكيده الطابع الإصطلاحى للغة[١٨]، وعبد القاهر الجرجانى الذى حقق فى اللغة ما حققه رسل فى الفكر المعاصر عندما رأى أن المعنى يكمن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك[١٩].

لكن تراثنا العربى مع تضمنه العديد من المواقف العقلية العلمية فإنه يتضمن أيضًا حالات من اللامعقول أو الأسطورة لا ينبغى تجاهلها وإغماض البصر عنها، وهنا بدت جهود زكى نجيب محمود فى توضيح البعد الأسطورى من تراثنا. ويقدم زكى نجيب محمود إخوان الصفا كنموذج لمظاهر اللاعقلانية فى فكرنا العربى، فعلى الرغم من نزوعهم القوى نحو التفكير العلمى ما وسعهم ذلك، فإنهم ختموا رسائلهم بنزعة أسطورية خالصة[٢٠].

وهكذا يبدو لنا زكى نجيب محمود فى ضوء نزعته العلمية رافضًا لكل فكر أسطورى يراد به أن يكون أداة تفسير العالم بدلا من العلم ولغته، فالأسطورة كأداة رمزية للمعرفة تبدو لديه عاجزة وقاصرة كل القصور عن تقديم المعرفة العلمية، كما أن الألفاظ الأسطورية بدورها إذا كانت تحرك عواطف وانفعالات البشر فإنها تعجز عن تحريك أفكارهم العلمية. وفى هذا الصدد قال زكى نجيب محمود "إنّ هناك كثرة من أصحاب الرأى فى عصرنا. تسم هذا العصر باللامعقولية، برغم ما فيه من علوم أو ربما بسبب ما فيه من علوم انتجت آلات خنقت الإنسان فأراد أن يتنفس بعض الهواء الطلق فى مجال اللاعقل واللاعلم، وحسبنا من لا معقولية هذا العصر أن نرى كما من الألفاظ الفخمة التى تحرك جماهير الناس إلى حد القتال وسفك الدماء، إنما هى تسير الناس لا بما تدل عليه من وقائع الدنيا حولهم، بل بما ربطه لهم أولو الأمر فى أنفسهم من معان لها، وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان فى عادة بدنية واحدة، ولا شأن للعقل بها بأى معنى من معانيه .. أمثال تلك الألفاظ الملقنة المحفوظة بما تتبعه من ردود الفعل، هى فى الحقيقة شحنات وجدانية

يشحن بها الآدمى دماغه، فتصبح تحت جلود الناس كالقماقم الأسطورية التى حبست فيها المردة والجن[٢١].

ومتى بدت الأسطورة عند زكى نجيب محمود نطاقا معرفيا زائفا، وبالتالى عائقا بيننا وبين المعرفة العلمية، فإنه من ناحية أخرى لم يسقط من حسابه الدلالات والأبعاد الاجتماعية والسياسية لها. ومن ثم جمع فى نظرته إلى الأسطورة بين البعدين. البعد العلمى المعرفى والبعد السياسى الاجتماعى، ولا شك أن الصلة بين البعدين لا تخطئها العين المجردة، بل هى صلة عضوية إلى حد كبير باعتبار أن عجز الأسطورة عن تقديم معرفة يعتد بها فى المجال العلمى لا يقل خطورة عن التحامها بالواقع السياسى والاجتماعى. ذلك أن تأكيد قيمة العقل فى ميدان المعرفة العلمية يفيد أيضًا تأكيد قيمته فى الحقل السياسى والاجتماعى، وتوضيحًا لذلك نجد زكى نجيب محمود يحدد لنا العوامل المعوقة لنهضتنا بثلاثة عوامل هى:

الأول: أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسى، صاحب الرأى لا أن يكون صاحب رأى.

الثانى: أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة.

الثالث: الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان بل المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها[٢٢].

ولا شك أن مثل هذه العوامل المعوقة لنهضتنا عند زكى نجيب محمود هى بطبيعتها عوامل أسطورية لها أبعادها السياسية والاجتماعية التى تتلاقى مع البعد المعرفى الأسطورى المعاكس للبعد المعرفى العلمى من حياتنا، وهكذا فإن تبنى زكى نجيب محمود للفلسفة الأولى يبدو وكأنه مجرد محاولة لاستثمارها منهجيا فى معالجة هموم واقعه العربى على المستوى المعرفى العلمى وعلى المستوى الاجتماعى والسياسى، ولعل ذلك ما دفعه إلى تركيز جهوده على قهر سلطان الأسطورة علميا واجتماعيا وسياسيا.

مـــراجـــع الـــدراســـة

١- تيودور اوبزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت طـ٣ ١٩٨٢م ص١٤.

٢- د. محمد مجدى الجزيرى، الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، دار العاصمة، القاهرة ١٩٨٥م ص٢٧.

٣- المرجع السابق ص٢٩ - ٣٠.

٤- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة ص١٠٦.

٥- د. محمد مجدى الجزيرى مرجع سابق ٣٢.

6- Cassirer, E. An essay on man, Bentam books 1970. Pp. 91-92.

7- ibid P. 91.

٨- هانز ريشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر طـ٢ ١٩٧٩م ص٢٨.

٩- د. زكريا إبراهيم. دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. مكتبة مصر طـ١ ١٩٦٨م ص٢٥.

١٠- د. زكى نجيب محمود. نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو طـ٢ ١٩٨٠م ص٨ - ٩.

١١- المرجع السابق ص٩.

١٢- د. زكى نجيب محمود. تجديد الفكر العربى، دار الشروق طـ١ ١٩٧١م ص٢٢١-٢٢٢.

١٣- المرجع السابق ص٢٢٣.

١٤- د. محمد مجدى الجزيرى مرجع سابق ص٢٣٤ - ٢٣٥.

١٥- د. زكى نجيب محمود. تجديد الفكر العربى ص٢٣٤.

١٦- المرجع السابق ص٢٥٠.

١٧- د. زكى نجيب محمود. المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى دار الشروق ص٨٤.

١٨- المرجع السابق ص٨٤ - ٨٥.

١٩- المرجع السابق ص٢٤٧ - ٢٥٠.

٢٠- المرجع السابق ٢٤٩.

٢١- المرجع السابق من ٣٧١ - ٣٧٢.

٢٢- د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى ص٢٧.



زكى نجيب محمود ..
والموقف من التصوف

د. مجدى إبراهيم



يتحدّد الموقف من التصوف عند أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود فى جانبين أساسيين: أحدهما إيجابىّ بثه فى كتبه ومقالاته، نلحظه ظاهرًا بلا خفاء، وإن كان مطويًا تحت سنان قلمه الثائر وفى سياج ثورته الباطنية من أجل إرادة التغيير. والآخر سلبى يعبّر عنده عن فلسفة إتجاه أعتقده وتبنّاه، وهو الذى دفعه إلى نقد التصوف نقدًا عنيفًا وبغير هوادة، ونحن إذ نبدأ عرضنا للجانب الإيجابى أولا، لا نريد إلا أن نقف فقط على ملامح هذا الجانب ونقاطه العامة - بغير دخول فى تفاصيل كثيرة - يغنينا فيها الإيجاز دون التطويل، أما الجانب السلبى من الموقف فهو الذى سيحتاج منا وقفات طويلة، ولنبدأ أوّلا بعرض:

الجانب الإيجابى: ثورة روح، ووجدان طليق.[1]

لا يخالجنا الشك أبدًا إذا نحن قلنا إن كثيرًا من كتابات الدكتور زكى نجيب فيها عنصر التصوف الرفيع ..!! .. فالتصوف ليس دروشة ولا ضعفًا، بل هو قوة وحياة؛ القوة منه هى قوة القيمة، والحياة فيه هى أفضل ما تكون الحيوات نفعًا وصلاحًا لبنى الإنسان.

- ١ -

فى ثلاثينات القرن الماضى كان "ماسينيون" يلقى محاضراته عن طبيعة العلاقة بين الحب العذرى والتصوف، إذ كان قد وجد أن هناك رابطة خفية تصل شعراء الحب العذرى بجوهر التصوف فى معناه ومرماه. ولم يكن هؤلاء العذريون من الشعراء بعيدين عن فحوى المقصد الذى يقصدونه حين ننسبهم إلى التصوف فى أجوائه العليا التى لا تجعله مقصورًا على الدروشة المقيتة والتسوّل البغيض. ولم يكن مقصدهم من الحب إلا ثورة باطنية عنيفة امتلأت بها جذوة الوجدان؛ ولقد كان هذا الوجدان موقوفًا على الحب فى ثورة ثائرة، لا يكاد يفرغ من شحنة إلاّ وورائها شحنة أكثر ثورة وأمضى قوة من سابقتها، والهوى العذرى كما شاع على ألسنة واصفيه هوى بعيد عن الجسد ونزعاته، باقٍ ما بقيت الحياة يحياها المحب فى صبوة عارمة، هو صلة روحية بين روحين .. هذه الصلة كما أنها فى هوى العذرى موجودة، كذلك توجد فى أعمق معانى التصوف، ومن هذه الجهة أمكن إيجاد رابطة قوية بين التصوف والحب العذرى؟ إذ يقف العذرى هواه كله وقفًا لا يتعداه على مَن يحب، وليست حال المتصوف ببعيدة عن هذه الحال. المتصوف صاحب "وقفة" باطنية حية، ينقطع لها ويحيا لأجلها لأنها حياته؟ وهذه الوقفة بعينها هى التى استوحاها د.زكى نجيب حين نظر إلى ضروب الثقافة العربية، فلم يجد سوى وقفة المتصوف

لتكون أساسًا لثقافة عربية جديدة، ويظهر ذلك فى ختام الفصل السابع من كتابه "تجديد الفكر العربى"، والذى عنونه بعنوان "ثورة فى اللغة" حين قال: "هذه الوقفة التى وقفها المتصوف العربى حين رأى فى فردية ذاته ومجسد خبرته حقيقة الكون فى تجردها وشمولها، وفى الفرد الواحد الإنسانية بأسرها، هذه الوقفة التى نراها فى تراثنا من عقيدة وآداب وفن وفكر هى التى ندعو إلى أن تكون وقفتنا التى ننظر منها إلى قضايا الإنسان فى عصرنا الراهن. فتنتج لنا ما يجوز بحق أن تسمى بالثقافة العربية المعاصرة"[٣].

وليس من شك فى أن هذه الوقفة التى وقفها د. زكى نجيب تشبه الوقفة التى استخلصها "ماسينيون" من الحب العذرى دلالة على التفرد والاستقلالية، وهكذا يكون التصوف فى جوهره وقفة حية ونابضة بالحياة إزاء الحياة الفكرية والثقافية وإزاء الحياة على وجه العموم، لم يكن صاحبها متصوفًا على هذه الطريقة التى عرف بها التصوف عند شيوخ الصوفية ومريديهم، ولكنه تصوف بالروح، وتصوف الروح أدل على التصوف فى جوهره من تصوف الأشكال والرسوم، لأن جوهر التصوف يؤكد على هذا المعنى وينفى ضده، فلا يجعل لأحدٍ على أحد سلطة روحية، وقد يتصوف المتصوف وليس فى حوذته ما يدل على تصوف الروح لا من قريب ولا من بعيد، لأن دلالة التصوف هى دلالة عملية فى أول وآخر مقام، وكل ما يمكن أن يكون فى التصوف من جنس هذا المعنى الذى نريده معمول به عند كبار الروحانيّين، إذ تجد أرواحهم معلّقة بالرياض العلوية وبالمعانى السامية التى تهدف فى جملتها إلى تصوف رفيع الدرجات فى مضمونه وفى مغزاه وفى فحواه لا فى ظواهره وأشكاله وعناوينه، ولا عبرة بعد ذلك بالأشكال ولا بالمظاهر ولا بالعناوين.

ولطالما أكدّ كبار الصوفية على هذه النزعة التى تجعل من التصوف جوهرًا وباطنًا لا شكلًا ولا رسمًا، ولطالما أكدّوا على هذه المكانة السامية التى توسّع من دائرة التصوف فى الروح والضمير ولا تضيّق من دائرته الواسعة بحيث تقصره على الأشكال والعناوين.

ومن هذه الزاوية المتسعة يدخل المفكرون والفنانون والأدباء وكبار الباحثين إلى رحاب التصوف من أوسع الأبواب .. لأن التصوف عندهم "قيمة علوية" تخاطب الروح وتفتح أمامهم منافذ الضمير، ولا عبرة عندنا بالمظاهر والأشكال متى وضعنا فى اعتبارنا هذا الموضع وذاك الاعتبار. وإنه إذا قصرنا معناه على اصطلاحه المعروف، ولم نتوسّع فى ميدانه الفسيح بالدرجة التى ينبغى أن يكون فيها قوة

روحانية لا مثيل لها في عالم المحسوس والتطور تسيّر كافة مرافق الحياة، وإذا نحن لم نتوسع في معناه على هذا النحو من الاتساع والفسحة، كما هو كذلك بالفعل، لم نعد قادرين على جعله مسايرًا لحركة التنوير الأصيلة التي أكدّت ثقافتنا وجودها إن في الفكر وإن في دعوة التهذيب، فالقيمة التي تركها رجال التنوير هي قيمة روحية وعقلية، ولم تكن قط قيمة مادية جوفاء، وإنَّا لنذكرها فلا نذكر إلاّ الثورة الروحية والعقلية لدى هؤلاء الأكابر من المفكرين الأصلاء، ونبحث في تراثهم الفكري والأدبي فلا نجد قيمة أعلى ولا أصلح من قيمة الروح في مدد الوجدان الدافع إلى أسمى الغايات وأقوم المنافع يؤجر بها الفرد المتميز عند ربه، ويذكرها له وطنه ذكر الخلود الدائم والتقدير الأمين .. ذلك هو التصوف الحق كما نعرفه في القيمة، وفي التحقيق، تحقيق القيمة على أرض الواقع، حين تقودهم إلى إرادة التغيير، وإلى التجديد والإصلاح والتقدّم، لا إلى الخمول والكسل ورجعية البلادة، فليس هذا من التصوف في شئ، لأن التصوف كما تقدم قوة قوية قادرة، وليس هو بالخضوع والهزيمة وإنكار الذات: "إننا إذا درسنا أفكار المجددين في عالمنا العربي الإسلامي، فإننا نجد من جانبهم رفضًا للتصوف الذي يجعل الفرد عالة على الآخرين. نجد عندهم رفضًا للتصوف الذي لا يعترف بحرية الإرادة الإنسانية. وغير خاف علينا أن المجدّد الذي يسعى إلى تغيير أحوال المجتمع لابد وأن يبث في الأفراد الإيمان بحرية الإرادة. فالمجدد إذن يكون من أنصار القول بحرية الإرادة ويكون بالتالي كاشفًا للأخطاء والمغالطات التي يقول بها أنصار مذهب الجبر، أو القضاء والقدر.."[٣].

وفي كل مفكر يدعو إلى الإصلاح والتجديد روح تصوفية فريدة، يثور بها على أخلاق العبيد، أخلاق الضعف وإلغاء معالم الشخصية. ومن هذه الروح التصوفية يجئ التصوف نموذجًا صالحًا لبناء الحياة الإنسانية إذا نحن ركّزنا على تلك الزاوية الإيجابية فيه، فلم يكن قط عنوانًا على الخمول والتسكع والتخلف والرجعية كلما فهمناه فهمًا يردّه إلى القوة الروحية عند كل إنسان وكفى، ولم نقصره على الدروشة والتسوّل، لأن التصوف روح أعلى وأرقى من تصوف المظاهر والأشكال، بل ليس هناك من أحدٍ يستطيع أن يكون في مقدوره تحليل آراء التصوف ورموزه وإشاراته وهو في منأى عن هذه الروح التصوفية، لأنه مالم يكن في معدنه سامي الروح راقي الأخلاق، فلن يستطيع كشف شيئًا مما حوته علوم الصوفية.

ومن هذه القوة الروحية تتفرع فروع كثيرة قد تمتد من أصل الشجرة الأصيل، لتورق وتثمر ثمارها الطيبة، فترى فرعًا هنالك للأدب، وفرعًا ها هنا للفكر، وفرعًا ثالثًا للعلم، وفرعًا رابعًا للتبتل العميق لخدمة الكلمة .. وكل ذلك من أصل الشجرة المباركة نابت، وأصلها قوة باطنية دافعة لتغيير الحياة.

- ٢ -

وأستاذنا د. زكى نجيب محمود قد جمع فى إحكام أطراف هذه الفروع كلها؛ لأن أصل الشجرة لديه قوى ومكين..!.. إننا إذا وصفناه بأنه مفكر ثورى بالطبع والسليقة، وأن هذه الثورة قمينة بنسبته إلى روح ملآنة بفكرة التغيير الجذرى، يحدث من الأساس فتقتلع به منابت التخلف فى الحياة على تعدد ضروبها، وإن هذه الثورة لا تكون إلا إذا اشتعلت جذوة الوجدان، واشتعال جذوة الوجدان على هذا النحو أو مثله إنما هو ضرب رفيع من ضروب التصوف الخفية يلحظها بغير شك من تعمق فى أغوار الحياة الروحية لمفكرين كثار.

إننا إذا وصفناه بأنه مفكر ثورى من طراز ممتاز، لا نكون بهذا الوصف مخطئين، فالذى يتتبع سير النوابغ من العظماء فى عصور الإنسانية على اختلاف عصورها، سرعان ما يدرك أبعاد هذه الثورة الداخلية الدفينة فى كل مفكرثارت خفاياه بجذوة باطنية أول ما ثارت، وتعلّقت آماله بالقيم العلوية أول ما تعلّقت .. رياض متعته الأوحد فِى أن يدرك، ومن مداركه الأولى فكرة ثورية من أجل إرادة التغيير.

قد يكتب الكاتب وليس فيما يكتبه جديد، وكل ما فيه من فضل هو أنه يشاهد الواقع من حوله كما يقع ليصفه، لا ليغيّره، ثم إنه إذا زاد على ذلك يصور الواقع تصويرًا أمينًا، تبدو الحياة القائمة فى كتاباته كما هى: وجه حاضر بكل ملامحه ومعالمه وقسماته ولمحاته ولا زيادة لمستزيد!.. إنما التبعة الملقاة على كاتبنا كانت تبعة "التغيير". فلا مهادنة للقارئ ولا نفاق، ولكن أمانة الفكر تقضى أن يكون المفكر مخلصًا لفكره وقلمه، وصادقًا فيما ينوى أن يعرضه على جمهور القرّاء، لأنه يكتب ما ينبغى للقراء أن يعرفوه، يرشد ويهدى حتى وإن أثار الغضب فى النفوس، ويمسك بمصباح لينير الطريق أمام السائرين ..[٤] أى طريق؟! .. هو ذلك الطريق الجديد الذى لم يألفه الناس، الفكرة المستقبلية التى تدعو إلى النهوض من كبوات ضخام.[٥]

تبعة "التغيير" التى رفع لواءها د. زكى نجيب محمود، وانفرد بين زعماء الإصلاح بما رفع، وبما وجّه ونقد وأرشد، لا تستهدف هدفًا قط غير ذلك الهدف الذى لا يسرّى عن الناس همومهم، بل ربما زادتهم همومًا وأحمالًا على همومهم وأحمالهم، ليس للتملق ولا للهو فيها مكان، ولا للدروشة الفارغة من مضمون تتكئ عليه وجود فيما يكتب وفيما تجود به قريحة كاتب يدعو إلى العقل ويرفع العلم التجريبى فوق كل اعتبار ويؤمن بفضيلة التنوير. قال - طيّب اللّه ثراه-: "فإذا رأيت الشعب الذى أنا واحد منه، بحاجة إلى تغيير مساره، أعلنت ذلك تأدية لأمانة الفكر، وإما أن أكون فيما أعرضه مخطئًا أو مصيبًا، فذلك ما لا حيلة لى فيه؛ ما دمت أضع نفسى وفكرى على الورق صادقًا ومخلصًا. وإننى لأعلم أن أولئك الذين اعتادوا القراءة، وهم على فراش النوم استجلابًا للنعاس إذا استعصى عليهم، لن يلبثوا - إذا ما بدأوا قراءة مقالى - أن يتركوه إلى سواه، لأنهم سيجدونه موقظًا ومؤرقًا وهم ينشدون النعاس، إننى لا أسكب على الورق دردشة تتناثر كلماتها كما تتناثر رمال الشاطئ بين أيدى صغار يلهون فى أجازة الصيف، بل افترض فى قارئى جدّية المأخذ، وشعورًا بالتبعة الملقاة علينا جميعًا، وهى تبعة أن نغيّر حياتنا نحو ما هو أفضل وأعلم وأقوى"[٦].

أنا شخصيًا كلما قرأت لأستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود، شعرتُ شعورًا قويًا بأننى أمام رجل يقدّس "الكلمة" وأن شعور "التبتُّل" العميق لخدمة الكلمة يضعه فى مصاف كبار الروحانيين، الذين يضعون حياتهم فى كفة، والهدف الذى يبتغون الوصول إليه فى كفة أخرى، ولا غضاضة عليهم إذا هم ضحوا بحياتهم كلها فى سبيل خدمة الهدف الذى يريدون تحقيقه .. كان مفكرنا يقدس الكلمة، ولا عجب، فالكلمة بذاتها هى "الفكرة" عنده، فليعلم من لم يكن يعلم أن اللغة والفكر لا ينفصلان، لأنهما شئ واحد، وليس هما بالشيئين قد يتطلان وقد ينفصلان كما نشاء نحن لهما ونختار بل الذى هنا هو شئ واحد، ألا وهو اللفظ ودلالته، فهو كالمصباح وضوئه، وكالزهرة وعطرها، فإذا وجدت غموضًا فى قول قاله لك قائل، فاعلم أن الغموض هو كذلك فى فكره، والعكس صحيح كذلك، أى أنه إذا كانت الفكرة مضطربة فى رأس صاحبها، فلابد أن تجئ عبارته عنها بالدرجة نفسها من الإضطراب[٧]. وإنه ليظل على هذا التقديس الروحى العظيم للكلمة حين تكون ذات دلالة فكرية، إلى الدرجة التى ترتفع به إلى عشق فى تحليلها وتبيان لأصولها، عشقًا كما لو كان "صوفيًا" يتيه بعشق محبوبه على الوجه الذى يقوده العشق إلى كنه المعرفة وحقيقة المحبة .. ومن

هذه الزاوية: زاوية التبتل العميق لخدمة الكلمة، أضيفه أنا - وأنا حُر فيمن أضيف - إلى رجال التصوف، وإن كان هو أكثر الناس نقدًا للتصوف في كتابه "المعقول واللامعقول"، ولنا حق الاختلاف معه في كثير مما ذهب إليه واستشهد به فعلّق عليه، ومع ذلك، فهو القائل - بأبلغ لسان - "لستُ كثير القراءة لما كتبه المتصوفة المسلمون. لكن القليل الذى قرأته منه قد زودنى بزاد "روحانى" هو خير الزاد[٨].

ما كان يمكننا عزل صفة "الثورية" حين نطلقها على مفكر نصفه بها، عن وجدانه الطليق، لأن الثورة داخلية باطنية فى أول مقام، هى إلى عمق الروح وغزارة الوجدان أقرب منها إلى أى شئ آخر يتصف المفكر به حين يثور، ثم تلتصق به هذه الصفة لمّا يجود ويبدع من أفكار ومواقف. ولم يكن مفكرنا الثائر ببعيد عن هذه الصفة الباطنية، صفة الثورة فى أصل عنصرها الرفيع، بل هى منه بمثابة اللحم والدم والأعصاب، وما يجئ بعدها من صفات إنما هو توابع ومبررات لهذه الثورة، تمامًا كما يكون "المبدأ" أوّلا، ثم يجئ تفصيله وتجزيئه على مراحل وخطوات، أو كما تكون الفكرة واضحة ومركزة فى جوف صاحبها، فإذا ما خطّها على الورق، أسهب، وشرح، ووضح، واستشهد لها بتفاصيل وأجزاء هى عوامل بناء وليست هى أصل البناء، فهذه العوامل المساعدة هى كل الدعوات التى نراها عند زكى نجيب محمود، ولا معنى عندنا لهذه الدعوات ما لم يكن الأصل فيها ثورة ثورية ثائرة فى وجدان فيّاض.

كانت هذه الثورة منذ البداية مركوزة فى طبع الطابع المطبوع على البحث والنظر، وعلى السليقة العلمية متى وجد الباعث على إخراجها من باطن إلى ظاهر، ومن داخل إلى خارج، ومن مستور وخفى إلى مجلو واضح لا ظلمة فيه ولا كثافة. فإذا نحن وجدنا الباعث على إخراج الكامن فى أعماق الذات حين "تعى" جوانبها، صار ما بالداخل قوة حريّة بالاهتمام والاكتراث، أكثر مما نأخذه من ظواهر الأمور وسَفْسَافِها.

يكمن الباعث - مما لا شك فيه - فى ذلك الفتيل الأول لإشعال هذه "الثورة"، فى القوة الباطنية المستترة، وهى قوة "الاستعداد". وللاستعداد أيضًا جذوة روحية من معدن علوى، ما تلبث هذه الجذوة أن تهيج فى مراجل أعماق صاحبها حتى تأخذه - من فوره - إلى البحث والتفتيش أخذًا يُفْرِقُه عن غيره من بنى جلدته. وقوة الاستعداد من قوة الوجود الروحى، تلك القوة الفطرية فى بنى الإنسان، يتفاوت الباذلون المجتهدون فيها كتفاوت الأنصبة بين الربح والخسران فى

موازين الحياة، وتنقسم - وما هى بالقسمة الضيزى - بينهم حسب الجهد المتوافر لخدمة ذلك الاستعداد الباعث للعلو والارتقاء.

واحدُ منهم يعليها ويرفعها ويجنّد نفسه لخدمتها، والآخر يهبط بها إلى الدرجة التى تتلاشى معها فيسقط دونها، فلا ارتفاع هنالك لها حيث يرتفع فى موازينه وتقديراته كل شئ إلا هى، ولا رقى لها ولا تجنيد لخدمتها، حيث لم تعدْ هى مصدر اهتماماته ولا مبعث أفكاره ومواقفه وسلوكياته .. واحدُ راح يراها أقوى من كل قوة سواها، وواحد لا يعبأ بها، ولا ينظر - إن نظر - إليها، لأنها لا تدرك بالنظر ولا تنال بمدارك المحسوس، لكنما حظ داركها يتأتى من فعل الأثر فقط، على الرغم من أنها توجد للجميع! الغافل منهم والنبيه، واليقظ فيهم لمقوماتها والسهيان، الطامع فى أن ينال منها حظًا رفيع المستوى، والقنوع.. تلك إذن ليست بالقسمة الضيزى، ولا هى بالجائرة على حقوق العباد والمخاليق..!!

الكلُ لا جرم مدركُ منها بحسب استعداده، وفورتها فيه من فورة استعداده، فإذا انقسم الناس فيها إلى رجل يرفعها ورجل يخفضها، فالإستعداد فى طليعة هذا الانقسام الذى يغلب فيه الإيمان على الكنود والإهمال، الإيمان بها كقوة ناهضة للفرد إذا فهم هذه القوة وعمل لها بما يجعله أهلًا لتلقى مواردها وعطاياها، وإذا هو عرف أن هذه القوة هى من فيض الروح ومن وازع الضمير يتحرك ما إن تحركت، ويرتفع متى ارتفعت فيه قواه الصالحة للبقاء وللعلو، وللمطالب الإنسانية السامية على وجه العموم.

ولا يشك أحد قرأ كتابًا واحدًا لأستاذنا د. زكى نجيب محمود، فى ذلك الأصل الأصيل لهذه القوة الاستعدادية ذات الأغوار الروحية الدفينة لديه، فهى قوة نبتت عنده منذ أن بدأ حياته العقلية الواعية، ولم يكن يكفيه من وجودها أن يظل هكذا ينظر إليها متعبدًا لها، كما ينظر الناظر بعين العجب والزهو إلى كل فضيلة فيه، بل أخرجها إلى حيث ميدان التطبيق الفعلى، إلى حيث العمل للتغيير الجذرى لحياة الوطن على وجه الإجمال، مستعينًا فى ذلك بأفكار غيره من المفكرين الثوريين أمثال، راسل، والعقاد، وحسن الزيات، وطه حسين، وسلامة موسى، لا لينقل عنهم ثم يردد ما كان نقل ترويد الببغاء، بل ليستضيئ بغيره فيصدر فيما يكتب عن نفسه وعقله وضميره. قال فى مقال له بعنوان "مؤثرات فى العشرين": "لست أمدح نفسى ولا أذمّها حين أصفها وصفًا أمينًا فأقول، إن لديها استعدادًا قويًا - لابد أن يكون له جذوره البعيدة فى طفولة لم تجد فرحتها فى نمو حر طليق - استعدادًا قويًا

لتلقف كل فكرة تراها مؤدية إلى تقويض القديم إذا ما بطلت صلاحيته لتقيم مكانه جديدًا مأمولًا، إننى لأتصيد الأفكار التى يثور بها أصحابها على عوائق التقدّم، أتصيدها تصيدًا، وأفرح كلما وقعت منها على شئ يغذى هذا الميل فى نفسى"[٩].

وهو يوضح لنا متابعته لهؤلاء المفكرين الثائرين أمثال طه حسين[١٠] قائلا: "إن أصحاب هذه الرغبة فى التجديد ومسايرة روح العصر، هم دائمًا بمثابة الفدائيين، الذين يتسلّلون إلى حصون العدو، فيمهدون بذلك إلى دكّها وتخريبها، كى يتاح لأنصار الجديد الأصلح، أن يقيموا فى مكانها حصونًا جديدة أخرى. ومن هؤلاء كان طه حسين فيما كتب يومئذ، ومن أجل هذا تابعته بقلبى الشاب وبعقلى الناشئ معًا"[١١]. ومن هنا أخذ يحصر الأفكار الحية ذات الفاعلية النشطة فى تغيير واقع الحياة، وليرجع القارئ إلى العديد من كتاباته ومنها على سبيل المثال: "الثورة على الأبواب" و"مجتمع جديد أو الكارثة"، و"قشور ولباب" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر" و"بذور وجذور" و"هذا العصر وثقافته" ليجد فى هذا كله وغيره خطًا فكريًا هادفًا نحو غاية مقصودة هى: "فقد قيم قائمة فى حياتنا، لو ظللنا نسلك على هداها، لتعذر علينا قبول حضارة عصرنا قبولا يجعل تلك الحضارة ملكًا لنا، ونستطيع أن ندمجها فيما بين أيدينا من إرث أسلافنا، لتتكون لنا بهذا الدمج رؤية جديدة وحياة جديدة"[١٢]. وليرجع القارئ كذلك إلى الكثير من المقالات التى تمزج الفكر بالحياة ولا تجعله معزولًا عن دنيا الناس، وليقرأ: "أزمة القيم فى عصر الإنطلاق"[١٣] "إرادة التغيير"[١٤]. "وحدة التفكير"[١٥]. "رجل الفكر ومشكلات الحياة"[١٦]. "طراز من الفردية جديد"[١٧]. "الفرد، والموطن، والإنسان"[١٨]. "روح العصر من فلسفته"[١٩]. "ضوء على معنى الصراع الفكرى"[٢٠]. .. هذه وأمثالها الكثير، تحوّل الفرد من حياة إلى حياة وتدعم أكثر التدعيم فكرة التغيير يضطلع بها المثقف الثورىّ وحده دون سواه، على إنه واجب محتوم على كافة المثقفين ..

- ٣ -

فمن أوجب واجبات المثقف عنده، أن يكون على بصيرة بما يحصّله من علوم ومعارف، فإذا هى شاعت فى ضميره شيوع الهضم والاستيعاب، بعد أن كان قد حصّله من هذه المعارف والعلوم على بصيرة هادية، جاءت ثقافته حياة تبلور المقروء فى قيم جديدة تنشر فى الناس. فالثقافة عنده وعند غيره من المثقفين الثوريين ليست ضربًا من التحصيل الأجوف لفارغ من الحياة، ولكنها فى صميمها رؤية جديدة تمتزج بصميم الحياة، يتمثلها وجدان الإنسان ووعيه بأحداث الحياة، من شأنها إذا

دام اعتقاده فى صلاحها أن تتكشف المعوقات التى تعرقل مسيرة التقدّم فى حياة الجماعة البشرية، إذ ليس التقدم ممنوعًا من العراقيل والمعوقات تشدّه إلى أسفل كلما وجدت هناك القوة الغشماء من أفراد وجماعات على حد سواء، فما من حركة من حركات الإصلاح وما من فكرة من الأفكار التّقدّمية إلاّ وأمامها عراقيل تعوقها عن المضى فى طريقها، ولا عبرة ها هنا بنوع العرقلة طالما وجدت فى الأساس وعند مبتدأ المسيرة. ومهمّة المثقف هى أن يزلّل مثل هذه الحوافز تذليًلا يقضى عليها تمامًا، فإن لم يكن، فلا أقل من تنحيتها جانبًا، ليحل مكانها كل قيمة جديدة أكدتها رؤيته الثقافية والتنويرية – حالة كونه يلاحظ مجرى أحداث الحياة من حوله، ويرقب – من بعيد..!! [٢١]– لا من قريب، إمتداد هذه الأحداث؛ فإذا بمثل هذه القيم الجديدة تواكب الحياة العصرية وتساند حركة التنوير والإصلاح، وإذا بحاجة المجتمع إلى مثل هذه القيم ضرورة لا شك فى وجودها؛ ولا تكتمل هذه الضرورة الوجودية الفعّالة إلا حين يكون واجب المثقف واجبًا يتولد عن الفلسفة التنويرية الواعية. قال – رحمه اللّه –: "ليست الثقافة الصحيحة هى التحصيل الأكاديمى للعلم، مهما بلغ مداه، بل لابد أن يضاف إلى ذلك التحصيل عملية هاضمة، تبلور المقروء فى قيم جديدة تُنْشَر فى الناس، إنه لا يكفى أن يُلمَّ المثقف بعناصر الحياة من حوله، إلمامًا باردًا لا حياة فيه، بل لابد له إلى جانب ذلك، أن ينفذ برؤيته الجديدة، إلى حيث تكمن المعوقات فى حياة الناس، فيخرجها لهم ويلقى عليها الأضواء، ليراها كل ذى بصر، وذلك هو الإلتزام الذى لا مناص للمثقفين من الإضطلاع به، إنه التزام بالحق، يرونه ثم يعلنونه"[٢٢].

لكن هذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل، فكيف يمكن للمثقف أن ينفذ برؤيته الجديدة وأمامه عراقيل غفيرة؟ .. وكيف يمكنه ملاحظة أحداث الحياة، وكثير غيره من الناس يلاحظون أحداثها كما لاحظ هو؟! .. هذان سؤالان تتشابك إجابتهما ويتداخل أحدهما مع الآخر. لكننا إذا بدأنا بالسؤال الثانى، كان للمثقف واجبه الضرورى الذى لا مناص منه إزاء مجريات الحياة الفكرية بل واليومية .. كيف تمضى، لتجئ ملاحظته عليها ملاحظة مثقف له رؤية تنويرية تختلف عن رؤية غيره ممن يلاحظون ولا يعلنون؟! .. إنه إذا كانت أحداث الحياة كما تقع، قد يراها الجميع على حد سواءٍ، فإن الذى تتفاوت فيه الرؤية، هو "امتدادات" تلك الأحداث. والمثقف وحده هو ذلك الذى يدرك على وجه الصواب مثل هاته الامتدادات .. فإلى أى شئ تؤدى تلك الوقائع التى تحيط بنا؟ وما هى صورة

المستقبل الذى تتمخض عنه اللحظة الراهنة؟! .. هذه الأسئلة وما يجرى مجراها، هى مما يجيب عليه مثقف أرهفت الثقافة قدرته على الإدراك، على حين تكون من الأسئلة العسيرة عند أولئك الذى لا يلاحظون أحداث الحياة ولا يقوى أحدهم على تعليلها وتحليلها، فهناك فرق، وفرق كبير، بين رؤية لا إدراك فيها، وبين رؤية أخرى تعرف الحق وتقوى على الإدراك ثم تعلن ما يمكن لها أن تدركه للناس، فإذا هم يصلحون ويغيّرون .. فى الحالة الأولى، تكون رؤية الجميع، مثقفين وغير مثقفين، اسمًا على غير مسمى، وفى الحالة الثانية، تجد رؤية المثقف تفرض ذاتها على الواقع، لأنها تغيّره وتبدّل من أحواله تبديلًا وتغييرًا مردّهما إلى قوة الإدراك لديه، وليس هو من قبيل الإدراك بالغيب المجهول، بل هو إدراك للغائب المستتر وراء الحاضر كما تراه العين وتسمعه الأذن. "ومثل هذا التنوير - كما قال طيّب الله ثراه - الذى يلقى الضوء على خفايا اللحظة الحاضرة، وما عسى أن يتولّد عنها، هو واجب محتوم على المثقفين، وهذا الواجب هو الذى تصدّت له الفلسفة فى شى عصورها"[٢٣].

بيد أننا لا ننسى أن نقول، لئن كانت إدراكات المثقف لصورة المستقبل تتمخض عنه اللحظة الحاضرة، وأن هذه الإدراكات ليست من قبيل الغيب المجهول، لأنها إدراك الغائب المستتر وراء الحاضر كما هو محسوس ومنظور، فإنه كذلك إدراك لا تنعدم فيه قوة إدراك من معدن الروح تنبعث، ومن مصادر الثقة بقوة الغيب المجهول تستمد مدادها، وإلاّ لما كان معنى للثورية هاهنا؟ ولا كان معنى للمثقف بغير هذه الصفة حين نصفه بها، نعم قد يكون المثقف مثقفًا وكفى، لكنه لا يكون مثقفًا وثوريًا معًا ما لم تكن فيه هذه القوة الروحية وتلك الثقة المدركة للغيب المجهول.

ولم يشأ د. زكى نجيب محمود - رغم تمسكه بالمنهج العلمى التجريبى، حين اقترح تجديدًا للفكر العربى - إلا أن يجعل للوجود الروحانى الأولوية على الوجود المادى، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف[٢٤]. وإن النظر ليستوقفه عند قولين مختلفين، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا - هكذا قال فى مقالة بعنوان "من هو المثقف الثورى؟"[٢٥]. - المثقف الثورى من ذا يكون؟ فمتى يكون المثقف مثقفًا فقط، ومتى يكون مثقفًا وثوريًا معًا؟. وكان أحد القوانين قد صادفه خلال قراءته لديوان ابن عربى "ترجمان الأشواق"[٢٦] الذى تولى فيه ابن عربى بنفسه شرح

شعره، ليبين مراميه فى الرموز التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر، وقد أورد فى غضون هذا الشرح حديثًا للنبى عليه السلام يقول فيه. "ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت" مشيرًا بذلك - فيما يقول ابن عربى - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل، أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الشوق، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذى رأى"[٢٧].

هذا هو القول الأول الذى صادفه د. زكى نجيب، أما القول الثانى فقد وجده عند الدكتور محمد إقبال، حينما عاود قراءة كتابه "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام" إذ وجده يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب، بعبارة قالها ولى مسلم عظيم، هو عبد القدوس الجنجوهى، تقول: "صعد محمد النبى العربى إلى السموات العلى، ثم رجع إلى الأرض، قسمًا بربى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبدًا"[٢٨].

ويمضى د. زكى نجيب، يشرح على طريقته التحليلية المقصود من عبارة إقبال، مستوحيًا تفسير إقبال نفسه حين قال إنه من العسير أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفصح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الوعى: أما أحدهما فهو النمط الذى تتميز به حالة النبوة، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف[٢٩].

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يتوقف عندها، ولا يتمنى أن يعود إلى دنيا الناس، أما عند النبى فهو بمثابة يقظة تصحو بها كوامن نفسه، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزًا ليستفيق من سباته، فيبدل قيمًا بالية بقيم جديدة[٣٠]. وفى هذا الصّدد، يكشف لنا نصُ يقوله المرحوم الدكتور إقبال، نحسبه فى غاية الأهمية إذا نحن وظفناه توظيفًا ثوريًا بمعنى كلمة "الثورة" حين نطلقها على مثقف ثائر.

وهو نص تجاهله تمامًا زكى نجيب، لما زعم أن المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق، تمنى ألا يعود - وهذا صحيح - .. وحتى إذا هو عاد - كما لابد له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير[٣١].

ففى مثل هذا الزعم، ما قد ينطبق على التصوف السلبى، تصوف الدروشة والاستكانة والخمول، لكنه لا ينطبق بحال على تصوف القوة والحركة والحياة، وهو التصوف الذى يستلهم فيه الإنسان بواعث التغيير نورًا من أعماق الوجود. والغزالى فى تصوفه كان تعبيرًا عن هذا التصوف الأخير. أما نصّ إقبال فهو قوله: "قد يقال فى

تعريف النبوة إنها ضرب من الوعى الصوفى ينزع ما حصّله النبى فى مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهًا جديدًا، وتشكيلها فى صورة مستحدثة. فالمركز المتناهى من شخصية النبى يغوص أغوارًا لا نهائية ليطفو ثانية مفعمًا بقوة جديدة تقضى على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة الجديدة. وهذا الاتصال (أى اتصال النبى بأصل وجوده، أى حالة كونه يغوص فى أغوار لا نهائيّته متصلًا بأصل وجوده) هذا الأتصال بأصل وجوده ليس خاصًا بالإنسان بأى حال من الأحوال "[٣٢] ..

إنما يريد "إقبال" أن يثبت، تمييز إتصال الوعى النبوى فى كونه غير مخصوص بالإنسان فى كافة الأحوال، عن اتصال الوعى الصوفى، واختلاف نسبة الوعيين فى طريق العودة من مقام الشهود، رجعة الصوفى لا تعنى الشئ الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، لذلك تراه يقسم بربه أنْ لو بلغ ما بلغه محمد النبى العربى من شهوده لهذا المقام الجليل حينما صعد إلى السموات العلى، ما رجع إلى الأرض كما رجع صلوات اللّه عليه!!.. ولكن أنّى ذلك؟! .. هيهات ..!!

ولسنا ندرى – ألحسن الحظ أم لسوءه – أن طبيعة الحالة الصوفية نفسها، تتأبى هذا التحقيق، فإن هذه الحالة الروحية عند المريد هى "لحظة" من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للصوفى فناءً موقوتًا .. ولا يمكن أن تعدّ هذه الحالة مجرد عزلة فى تيه الذات الخالصة[٣٣]. فإذا نحن قلنا أن الصوفى إذا هو عاد – ولابد له أن يعود من شهوده – جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس، لأنه سينحصر فى ذات نفسه، منتشيًا بما قد شهد، ولا عليه بعد ذلك أن تتغيّر أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير، كان معنى قولنا هذا، إننا استبدلنا "لحظة" الإتصال الموقوتة هذه، بما يسمى بالفناء الكامل أو الفناء الخاطئ، وهذا ما لم يكن له أصل فى التصوف الإسلامى على وجه العموم.

أما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ما تقدم، لكأنما عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل، هى بمثابة مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد: يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التى شوهدت فى حالة الرؤية الروحية، من قدرة على التطبيق والإصلاح، ثم يقيس مدى ما تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة[٣٤].

وقد يتبيّن بعد مراجعة مراد د. زكى نجيب من أقواله، إنه يريد أن يقول، فى صدد التفرقة بين قولين صادفهما فيما قرأ، أحدهما لابن عربى، والآخر للدكتور محمد إقبال - أنهما يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة، هى التفرقة بين رجلين، رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية وهذا هو المتصوف، الذى إذا ما توسّعنا فى التجوّز حملناه على المثقف يكون مثقفًا وكفى والرجل الآخر، يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغيّر الحياة وفق ما رأى، وحالة هذا الرجل كحالة النبى من عودته، حتى إذا ما توسّعنا فى التطبيق، بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، وفى هذه الحالة يكون المثقف مثقفًا وثائرًا معًا"[٣٥].

أما نحن فنقول؛ إن هذه التفرقة لا تكون صحيحة كاملة، إذا نحن أخذنا التصوف مأخذ القوة والحياة، فنفهم من طبيعة الحالة الروحية إنها عودة إلى الحياة وليس نشوة ينتشى فيها الصوفى مدى الحياة، فلئن كان هناك فارق بين عودة النبى من شهوده وبين رجعة الصوفى من هذا الشهود نفسه، فليس معنى ذلك أنهما مختلفان، لأن الوعى الصوفى قبس من الوعى النبوى، والتصوف كله مدد من مشكاة النبوة، والمتصوف الذى لا يكون وعيه من جنس وعى النبوة، فى العمل والتسليك، وفى إرادة التغيير؛ هو عينه المتصوف الخامل المستكين، وليس هو بالسّيار مسيرة الوعى فى معراج النبوة، وليس هو كذلك بالثائر - من ثم - ثورة التغيير كما يراها فى مسيرة الوعى. فإذا رمزنا للمثقف يكون مثقفًا ولا يزيد بالمتصوف فى حالة الوعى الصوفى، ثم رمزنا للمثقف يكون مثقفًا وثائرًا معًا فى حالة الوعى النبوى، يأتى هذا الرمز ناقصًا من حيث يظن به الكمال، لأننا فى هذه الحالة لم نضع فى الاعتبار إمتداد الوعى - فى التصوف والنبوة - على مستويات، تمامًا كما تتلقى الموجودات مستويات الوحى، فهذا مستوى للنبات، وذلك مستوى للحيوان، وآخر مستوى للإنسان، وجميعها لحاجات مستقبل الوحى، ولحاجات نوعه الذى ينتمى إليه[٣٦].

لو كنت أنا فى مكان د. زكى نجيب محمود، لجعلت هذه التفرقة مقصورة على ميدان التصوف وحده، فهناك تصوف يعبر عن الإستكانة والخمول. وهذا هو المثقف الذى ينعم بثقافته لا يتجاوزها، فيرتاح بما ينعم، لأنه لا يغيّر من مجرى الحياة شيئًا، وهناك تصوف يدعو إلى القوة والحياة، وهذا هو المثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، وفى هذه الحالة الثانية، يكون

المثقف مثقفًا وثائرًا معًا. والغزالى فى وعيه الصوفى ضرب أروع الأمثلة على ذلك؛ لأنه حوّل الوعى فى التجربة الروحية إلى حياة يحياها الإنسان فتتغير به حياته من الضد إلى ضده. ولم يفت الدكتور زكى نجيب محمود أن يعدّ الغزالى فى مقدمة المفكرين الثوريين. قال فى نفس المقال: "وفى ظنى أن الغزالى - فى تاريخ الفكر الإسلامى - هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى، لأنه غيّر بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون، فليس الفرق بين "المثقف" و"المثقف الثورى" فرقًا فى الكم، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجًا من الأوّل، أو أكثر فكرًا منه، بل هو فرق فى "الكيف" لأن الأول والثانى معًا كليهما "يعلم" لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك. فانظر إلى الجاحظ وأبى حيان التوحيدى، ترَ أنهما يمثلان قمة ما وصل إليه "المثقف" العربى فى العصور القديمة، بمعنى الثقافة العام، بغير تخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه بل شمول وسعة وإحاطة، لكنما لا الجاحظ ولا أبا حيان كان ثوريًا فى ثقافته، لأنك تقرأ لهما فتزداد "علمًا" لكنك لا تدرى كيف تغيّر من أوضاعك الحياتية وفق هذه الزيادة العلمية .. وأما الغزالى فشأنه غير هذا، لأنك تقرأ له، فإذا أخذت بوجهة نظره، كان لابد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر، فها هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلى - هى طريقك إلى رسم خطة الحياة، وإن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن، فالروحانية بغير عمل خواء، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس، وألف الغزالى كتاب "الإحياء" ليبثَّ به فى "علوم الدين" حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعاناها"[٣٦].

وبهذا كان الغزالى مفكرًا ثوريًا، لم يحبس وعيه ولم يقصره على ذاته، وإنما أطلق له العنان من قيود التعطيل، وضمّنه فكرة ثورية تفرض على الحياة إرادة التغيير. وإن تعجب، فلا أشد من عجبك حين ترى ذلك الموقف المتعارض الذى اتخذه د. زكى نجيب، من الغزالى، يكاد يهدم كل ما ذكره عنه فى هذا النص الطويل وغيره، فهو من جهة مفكر ثورى، وهو من جهة متخلف رجعى، وهو ذو قدرة عجيبة على توظيف المنهج العلمى، وهو أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته حتى انتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونًا متتالية .. وهكذا فلا كأنه كان مفكرًا ثوريًا، ولا كان مجددًا من طراز ممتاز على ما وصف[٣٨].

بيد أنه يذهب في الجزئية الأخيرة من مقاله: "من هو المثقف الثورى؟"، إلى أن التفرقة بين "المثقف" و"المثقف الثورى" هى نفسها التفرقة بين "العلم للعلم" و"العلم للمجتمع" ويقول: فما لم يكن العلم "قوة" أو "قدرة" على إخصاب الأرض، وإزالة المرض، وتنقية الماء والهواء، وتيسير الإنتقال، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة فماذا يكون؟"[٣٩].

ولو أردنا أن يكون الجواب واضحًا لا خلط فيه ولا تعويم، ولا نقص في جانب فيه على حساب الزيادة في جانب آخر تريده أنت ولا أريده أنا، لوجب أن نسأل في البداية: أهؤلاء الذين يقومون بتنقية الماء والهواء، وتيسير الإنتقال، وإزالة المرض، والإقتدار على إخصاب الأرض .. هم أناس أم أنهم آلات صماء؟!.. هم أناس طبعًا، أناس من دماء ولحوم وأعصاب وشحوم، ومن قوى روحية ومعنوية تفعل في هذه الهياكل الآدمية الأفاعيل. ولمّا كانوا كذلك فهم أجدر بالعناية بمعنى الخصائص الإنسانية، وبمعنى الوجود الحقّ الذى يشترط لكل إنسان .. هؤلاء الأناسىّ وهم في طريقهم لأن يقوموا بهذه الأمور من تنقية للماء وإصلاح للأرض، وإزالة للمرض، لابد وأن تتوافر لديهم "قيمة" الإعتقاد لصالح ما يعملون ويقيمون، والقيمة في ذاتها إنما هى قيمة روحية، من شأنهما إذا دام اعتقادهم فيها أن تدفعهم إلى العمل الصالح والنافع، ولا معنى للعمل من أساسه إذا نحن اسقطنا عنه "قيمته" الدافعة إلى إصلاح ما ينبغى أن يكون فيه الإصلاح في جميع أبواب الحياة، ولو أننا استبعدنا جزءًا بسيطًا من هاته القيمة المشروطة لإقامة العمل على الوجه الذى تكون فيه الأعمال موجهة نحو الإصلاح، إصلاح جوانب الحياة، استبعدنا بالتالى كل ما هو خالد فيها، وكل ما هو باقٍ وسامى وجميل.

يشترط للذى يعمل أن يتّسم بميسم الخلق والأمانة والصدق والإخلاص فيما يعمل - إن جاز لهذه كلها أن تكون ذات ميسم واحد - كائنًا ما كان نوع العمل الذى يقوم به ويبتغى من ورائه خدمة النوع كله أو خدمة النفس على المستوى الفردى يشترط للذى يعمل أن يتسّم بسائر الفضائل الأخلاقية التى تجعل لعمله "قيمة"، بل تخلق لهذا العمل مجالات أخرى غير المجالات التى يقصد بها نفع النفس أو نفع الآخرين، ومن بين هذه المجالات أن تكون غاية العمل الشريف غاية علوية. وعليك أن تنظر لكلمة شريف هذه، وتفتش في مدّخلاتها، هل تجد مدّخلًا واحدًا غير ذلك المدّخل الممدود من أعلى، من القيمة "العلوية"، التى تمكنه من أن يعمل ما يعمله في عالم الأرض، وهو - من بعد - محفوظ القيمة في عالم

السماء.!!.. فإن لم يكن الحال على هذا النحو، فلا معنى للعمل بغير هذه القيمة، ولا بقاء له إذا قصرنا قيمه على مجمل المنافع المادية. فإذا كنت تذهب – أستاذنا – مذهب الفلسفة النفعية، وهى ضرب من أحد ضروب الفلسفات المتعددة، النفع فيها لأجل الشخص أو لأجل النوع وكفى، بما يحقق المصلحة الشخصية أو المصلحة العامة، وهو ما تذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة، فإنا نخالفك، فنذهب فى فلسفة المعرفة مذهب العمل المربوط بالقيمة الباقية فى الدنيا، وهو أكثر نفعًا فى يوم لا يجزى فيه الإنسان إلا بمقدار ما قدّمه فى دنياه من أعمال. من أجل ذلك، قال الرسول – صلوات الله عليه. "أحرص على ما ينفعك" .. ولم يقلها هكذا حكمة، كما تقال الكلمات الباليات خواء فى هواء، ولكنه قالها – وهو لا ينطق عن هوى – وهو عالم بمدى النفع الأخروى الذى يعود على الإنسان حين يشرع فى عمل ينتفع منه فى الدنيا، فيحرص على أن يديم نفعه فى الآخرة، لكأنما الحرص على النفع هو حرص على العمل فى الدنيا، ثم هو حفظ للقيمة الباقية ونفع ينتفع به الإنسان فى الآخرة.

ومع ذلك، نجد الدكتور زكى نجيب يقول فى مقال بعنوان: "ساعات الفراغ"[٤٠] "وأحب أن أضيف .. إن العمل برغم قداسته وضرورته، ليس هو الذى يقدّم للإنسان ما يبرر وجوده، لأنه إذ يعمل من أجل غاية، فهذه الغاية التى تكمن وراء العمل هى مبرر الوجود".

ونعود مرة أخرى إلى واجباب المثقفين، لنراه يقرر أنه ليس هناك واجب على المثقف أدعى إلى العناية من واجبه الفعال إزاء الناس حين ترْتَجُ فيهم القيم وتنبهم الرؤية ويختلف أمام الأعين طريق الصواب وطريق الخطأ فى مرحلة التحول الاجتماعى التى تعبرها الأمة من وجه حضارى إلى وجه حضارى آخر .. فماذا يكون واجب المثقف إزاء مجتمعه غير أن يُشعل مصباحه الذى بين يديه، لتتحول معرفته النظرية إلى هداية عملية؟[٤١] ماذا تصنع أقلامنا إذا لم تجاهد حتى يعتدل على سنانها ترتيب القيم؟!.. ففى حياتنا قيمُ – هذا صحيح – لكن أسفلها قدرًا موضوع بأعلاها، وأعلاها أنزلناه حتى بات أسفلها، ألم نرفع من شأن النفوذ والجاه والسلطان حتى جعلنا لها قمة القمم، ثم ألم نهبط بقيمة العمل – حتى جعلناه أرضًا تدوس عليها الأقدام؟ فماذا تصنع الأقلام إذا هى لم تغير عقولنا ونفوسنا، فتتغيّر هذه الأوضاع[٤٢].

وعلينا أن نلاحظ أن هذا الوجود الدفاعى عن قيم العمل والبناء وتغيير أوضاع الحياة، ومعالجة الهوة السحيقة بين الفكر والتطبيق، أو بين الخطاب النظرى

والممارسة العملية، إنما هى من الأصول الأصلية للثقافة الثوريّة عند مفكرنا الدكتور زكى نجيب محمود، فعنده أن الفرد المثقف الواحد فى عزلته، قد يدرك ذات نفسه، لكننا إذا أردنا للأمة فى مجموعها أن تدرك ذاتها، وتشعر بحقيقة نفسها، فلا يتحقق لنا ذلك إلا حين تنصب جهود المثقفين الأفراد، لتلقى فى نقطة مشتركة. فإذا عرفنا أن العالم الخارجى لا يشعر بالوجود الحضارى لأمّة من الأمم، إلا عن طريق ثقافتها القومية، لا عن طريق الثقافات الفردية المتناثرة، أدركنا لم هو ضرورى ومحتوم أن تنصهر الروافد المتفرقة لتجتمع كلها فى تيار واحد، ولا يجمع تلك الروافد المتفرقة فى تيار قوى عميق، إلا أن تجتمع معًا على مشكلات الحياة العامة، تحللّها، وتعللّها، وترسم لها طريقة الحل""[٤٣].

إن لكل أمة من الأمم، جوانب ثلاثة تتلاقى جميعها لتدل على أنها أمة نابضة عروقها بدم الحياة. جانب منها، أن تشعر بذاتها أولا، والجانب الثانى، أن تعبّر عن ذاتها الشاعرة، والجانب الثالث، أن تشعر هذه الذات بغيرها. ففى الجانب الأول، جانب الشعور بالذات تتمثل فى الأمة مرحلة الإحساس المدرك لمقدار هذه الذات من حيث وجودها الحضارى، وأن تتصور ذاتها أكمل وأجلى ما يكون لأفرادها الشاعرين بوجودها، قدرة التعبير عن هذا الوجود الحضارى مجتمعين لا متفرقين. وفى الجانب الثالث، جانب شعور الذات بغيرها، لا مندوحة للأمة النابضة عروقها بدم الحياة من أن تنقل شعورها بذاتها وبوجودها الحضارى بمقدار ما ينتقل تعبيرها عن هذه الذات وعن هذا الوجود، إلى الآخرين، بمعنى أنها تُمدُّ آفاقها الوسيعة لتصل إلى حضارات الآخرين .. وقد حدث هذا فى حضارة الإسلام.

فليس ثمة أمة من الأمم التى شهدها التاريخ، قد حققّت هذه الجوانب الثلاثة بأوضح مما حققته منها الأمة الإسلامية إبّان إزدهارها الحضارى، فماذا تضيرنا نحن أمة الإسلام الحاضرة فى أن نصنع صنيع الأسلاف؟! .. فى الشعور بالذات، وفى التعبير عن الذات، وفى مد الآفاق الموصولة بحضارة الآخرين لمّا نشعر بغيرنا، وجودًا وفعلًا.

ذلك واجب محتوم على كل مثقف يريد لأمته الخير الكثير..!!.

– ٥ –

نختم هذا الجانب من الموقف، بدراسة تطلعنا على شغف د. زكى نجيب بالأبعاد الإنسانية والروحية عند كثير من المفكرين والأدباء، ففى دراسة بعنوان: "أمين الريحانى وفلسفته الإنسانية"، يعجب أشد الإعجاب بأمين الريحانى فهو للأمة

العربية في القرن العشرين، ما كان إمرسن، وما كان ثورو، للولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، وهو للأمة العربية ما كان جون لوك لبلاده - إنجلترا - في القرن السابع عشر، وكان الريحاني للأمة العربية، ما كان روسو لفرنسا في القرن الثامن عشر.. وكان أمين الريحاني (١٨٧٦ - ١٩٤٠) للأمة العربية، ما كان طاغور لأبناء الهند، رسولًا للمحبة الخالصة تنعقد أواصرها بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والله، كلهم صوفي يدرك بالبصيرة خلف البصر، وينطق بالشعر، سواء نظم القول أو نثر.(٤٤)

يقول الريحاني - كما نقل عنه الدكتور زكي-: "أريد لكم الحرية الروحية، التي يملك بها الفرد زمام نفسه، فيكون مطلقًا من القيود التي تكبّل روحه وعقله، ولا فرق عندي بين أن تجئ هذه القيود من أسرة أو مجتمع أو دين أو سياسة، الحرية الروحية هي أن تكون روح المرء طوع إرادته، لا محجوزة ولا موقوفة ولا مبيعة ولا مرهونة، وطالب هذه الحرية - يتدرج فيها من بيته إلى عمله إلى معبده وحكومته، فما الحرية السياسية إلا فرع من الحرية الروحية الأصيلة ونتيجة من نتائجها"(٤٥).

ولو شئت أنا لقلت مع هذه النفس الشاعرة بوجوب التحرر الروحي من طغيان العلائق، خارجية كانت هذه العلائق أو داخلية، لو شئت أنا لقلت مع هذا العقل المتوهج الوّضاء، إن الحرية الروحية هي ضرب أكيد من ضروب الطلاقة الروحية، بل الحرية الروحية تنبعث من هاته الطلاقة التي لا تعرف قيودًا ولا صدودًا، فيوم أن أكون حرًا هو اليوم الذي أتحرر فيه من أهواء النفس في ملاطفة أهواء المجموع، وأتخلص فيه من عقال السيطرة المعنوية، هو اليوم الذي أجاهد فيه التقليد والمحاكاة، فأضفي عليها - بهذه المجاهدة - ضربًا خالصًا مزيدًا من التفرّد والاستقلالية، لم تكن لتراه رؤية سعة وشمول إلا في ذلك اليوم الذي حرّمت عليها نزق الصبوات، وفتحت لها أبواب التطلع إلى ما هو أرقى وأسمى.

اليوم الذي أكون فيه حرًا على الحقيقة، هو اليوم الذي أنقل النفس فيه من حالٍ إلى حال يضاده: من الجهالة إلى المعرفة، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، ومن الكذب إلى الصدق، من النظر الأجوف إلى العمل البناء، من اللامعقول!! الضارب في عالم الخرافة والتضليل إلى المعقول الحر الموجه للسلوك النافع والفاعلية المتحررة .. هو بلا شك اليوم الذي أملك فيه زمام نفسي، فأضبطها ضبطًا محكمًا عن تقليد الجماعة في العقائد والآراء فضلًا عن العادات والتصرفات. الحرية على هذا، هي الطلاقة الروحية التي تتعلّق بسمو القصد ووحدة القصد والهدف، حين يكون

المقصد فوق دنايا اهتمامات البشر، فى مالا هو من دنياهم ولا هو من عوالمهم، هو أرفع من الدنايا وأرقى من عالم الشهوات، وحين تكون وحدة القصد والهدف هى إكتمال الأهداف جميعًا تتوحد فى قصد مقصود لتتلاقى عندها فلا تختلف .. وحدة القصد عندى هى توطين الإرادة الإنسانية توطينًا يوصلها بالله فى أسمى اتصال.

ولكن الحرية التى إذا ما شئت أنا أن أقول بها، ليست هى الحرية الروحية التى يقول بها الريحانى، إذ تتضمن دعائم الحرية عنده محاور ثلاثة: الطبيعة، والفن، والجد فى العمل. وتلك المحاور الثلاثة فيها ضرب لا شك فيه من الحرية، لكنه ضرب جزئى. أما الحرية الكلية فهى الحرية التى تكون فيها الطلاقة الروحية أشمل وأعم من كل تجزؤ يجزء الحرية ويقصرها فقط على فرع من فروعها واحد. فلا الطبيعة وحدها مثال للحرية الروحية، ولا الفن وحده مثال للحرية الروحية، ولا الجد فى العمل مثال للحرية الروحية، ولا جميع هذه الدعائم أو ما يزيد عليها مثال للحرية الروحية، ولكنها، محور، محور، فروع متجزئة تنقسم فيها الحرية الروحية وتتجزأ .. فى الطبيعة لا شك حرية، وفى الفن أيضًا حرية، وفى العمل الجاد حرية، وفى غير هذه، وهذا، وذاك .. حرية، لكنها جميعًا فروع لأصل واحد هو الطلاقة الروحية يتم فيها الاتصال بالله اتصالا يرفع التجزء ويحل محلّه الكمال والوحدة لكأنما تستمد من كل طلاقة فى كل صفة من صفات الله مددها. ولربما كان هذا هو ما نعنيه بـ "وحدة القصد"؛ وإذا أنا قلت بحرية روحية، فقد رفعت عن قولى التجزّء والانقسام؛ لو كنت ممن يعتقدها؛ وأخذت فى تلمس آثار الوحدة فى الكون كله، طبيعة، وفن، وعمل جاد، لأن الشعور بالحرية الروحية، إنما هو شعور تطبيقى فعّال، هو حياة، والحياة الروحية كالروح نفسها لا تقبل التجزء، لأنها كل واحد لا يمكن أن تضفى عليها ضربًا واحدًا من ضروب التصنيف والإنقسام.!!

هذا لو أنك نظرت إلى الحرية الروحية من ناحية الأصل والمصدر، ولكنك لو نظرت إليها من ناحية التفصيل والتخصيص يطلبه الإنسان تدليلًا على قسطاس العقل فيه، لإلتمست العذر لأمين الريحانى وغيره من الشّعراء والفنانين؛ وعذره أن نظرته تدرّج من أدنى إلى أعلى، هى إرتقاء تدريجى من عالم المنظور إلى ما ورائه، ومن عالم الحس إلى عالم الروح، وهى تبدأ من الإنسان، وتنتهى إلى الله تعالى، تبدأ من المخلوقات وتنتهى بالخالق، وهذه النظرة فيها من العقل أكثر ممافيها من الروح، لأن إدراك الروح إدراك طفرة، إدراك لحظة، ومن طبيعة العقل أن يعجبه من صنع الله فى خلقه ومخلوقاته، وقد يعجبه ذلك فيقتصر عليه ولا يتجاوزه إلى ما بعده، إلا

أن يكون عقلًا مأمورًا بأوامر التحقيق النافذ بعد ردّ الأسباب لمسبباتها، فإن هو اقتصر على تأمل المخلوقية ومشاهدة عجائب الصنع فيها وتوقف، اتصف بالتعطيل، وإن هو تجاوز ذلك إلى حيث ميدان الرياضة الروحية، اتصف بالكمال الروحي من طريق التصفية، لأن المدد الذى يتلقّاه من هذا "التجاوز" لا يكون من عقل التأمل النظرى المجرّد من القوة الفاعلة والعملية، لا يكون أبدًا، بل هو من وعى الروح، يسميه الصوفية "العقل البصيرى"[٤٦]، لكأنما الروح هى التى تمدّ العقل بمدد الروحانية حينما ينتقل من محسوس إلى معقول، من المخلوقية إلى الخالقية، من المجسّد فى الواقع إلى المجرّد، من دنيا الناس والأشياء إلى عالم السماء وما فوق السماء، وإنا لنعنى بالروح هذه الطلاقة الروحية فى إقتدارها على التوجيه فى حدس الإدراك أو حدس البديهة الواعية، ولم يزل العقل فى قوته الفكرية قاصرًا عن إدراك الحقيقة فى التعيين والتجزء مالم يكن وراءه دفعة روحية.[٤٧]

فللطبيعة سرّ علوى وروحانى، هو أن الله خالقها. وللفن سر علوى وروحانى هو أن الإنسان صانعه .. ومن خلق الإنسان؟.. الله خلقه، فإن لم يكن صنع الفنان للفن على غرار صنع الله للطبيعة يأتى على إكتمال معالم الروح فيه، فلن يكون بحال متصفًا بالحرية التى هى روحانية فى المقام الأول والأخير. وها هنا نجد لزامًا علينا أن نحيل القارئ إلى مقال لأستاذنا د. زكى نجيب، بعنوان "فلسفة الشهادة"، ليجد هذه المعانى كلها أو ما يقاربها مما لا يخلو منها قلم المفكر وعقل الفنان الأديب[٤٨].

تتبقّى معنا – بعد ذلك – الدعامة الأخيرة من دعامات الحياة الروحية كما أرادها أمين الريحانى – دعامة "الجد فى العمل". ويمكننا لو نظرنا بنفس النظرة التى كان ينظر إليها أمين الريحانى ثم اختلفنا معه من حيث مفهوم الحرية، يمكننا أن نقول فى هذه الدعامة ما قلناه فى الدعامتين السابقتين، فأصول الكد والاجتهاد فى العمل هى أصول روحانية .. كيف؟!

كلُنا يعمل، ومنّا من يهلكه العمل فلا يريد إلا أن يعمل، ولو كان فيما يعمله إتلاف روحه، وإذا سألته عن السبب قد لا يعرف الإجابة .. والإجابة فى باطنه لا فيما هو ظاهر من أعمال يقذفها فى هاته "القيم" الباطنة التى تدفعه إلى العمل من طريق الكد والاجتهاد؛ ولو شئنا الدقة لقلنا، من طريق "الكدح". ولهذه الكلمة (الكدح) فلسفة خاصة يعتمد عليها الوجود الروحى إعتمادًا يخرّجها على مقتضاه، فى قوله تعالى. "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه"[٤٩] وهنا يدخل معنا مفهوم "وحدة القصد" فى الاتصال وتحقّق الرؤية: الرؤية الروحية ثم تغيير الحياة بعد

الرؤية عن طريق "الكدح": إن هذا الشعور بالكدح الموجود فى التجربة التى تتضمن الفعل القصدى، وما ألاقى من نجاح بتحقيق غاياتى هو الذى يقنعنى بكفايتى من حيث أنا علّة شخصية. والصفة الضرورية للفعل القصدى هى تخيل موقف مقبل يبدو أنه لا يحتمل أى تفسير يعتمد على أساس فسيولوجى[٥٠] لكنه يتجاوز ذلك إلى ما بعد. إن فى البدء وإن فى المنتهى. وإنه إذا لم تكن فى العامل هذه القيم العاملة لانعدم الدافع الذى يدفعه إلى العمل بالطريقة التى يقوم بها، وقد تسأل .. وما مراد هذا؟! .. فنجيب، لأنك مالم تربط عملك بمجموعة "قيم روحانية" لفعل قصدى فى موقف متقبل (وليلحظ القارئ كلمة فملاقيه) لن تجد لهذا العمل ثمرة نفسية ترتاح بها إليه وتعلقها على سبيل اللقيا، وشرط القيم التى تربطها بالعمل أن تكون قيمًا روحانية ومن ورائها فعل قصدى لتحققها، فإن كانت قيمًا مادية، فالعمل فانى لا يبقى .. والقيم من ورائه فانية غير باقية .. فلا يخلو هذا من أن تكون قيمة العمل إذا كتب له البقاء، قيمة روحية.

والنظرتان فى النهاية على التقاء. فإنك إن نظرت إلى دعامات الحرية الروحية فيما هو أمامك ظاهرًا غير خفى ولا مستور، سخرت كافة الحواس الظاهرة فى رؤية الأشياء رؤية روح، إذا أنت صعدت من أدنى إلى أرقى، فى مراقى التصورات وتدرّجت بالعقل من شئ معك إلى عوالم أخرى خافية عنك، وجزت التفصيل ثم أسلمك التفصيل إلى حيث عوالم الروح رؤية مباشرة عن طريق الطفرة الروحانية. ويشبه أن يكْون أصحاب هذه النظرة، هم من أهل الاستعدادات الخاصة وملكات الروح الموهوبة.

* * * * * *

ومن هذه الحرية الروحية - على ما تقدّم - نجد تصوفًا صالحًا للعمل والبناء، وهو الذى تدعو إليه كل ثورة تجديدية ظاهرة كانت فيها روح التصوف الفعّال أو خفية، ويمكن الرجوع إلى تحليل د. زكى نجيب محمود لرسالة منطق الطير، لفريد الدين العطار، فى مقال له بعنوان: "لا .. لن أكسر مغزلى"[٥١] ليجد مثل هذه الأفكار الثورية واضحة لديه لأنها من ثورة الروح تصدر، وإنه لينغمس فى باطن الوجود الروحى وشعور التصوف العميق غير أنه يستفيق من غفوته، فلا يحب لنفسه مثل هذا الشعور فى جانبه السلبى إلا كما يجرع المريض دواءه ليشفى. وهذا هو الفرق بين صوفى الروح والعقيدة والحياة، وبين صوفى الدروشة والحروف والأشكال. الأول: تصوفه العمل لأجل إثراء الحياة وتزويدها بزاد من المعانى

للتطبيق هو خاضع فى أول مقام، فإذا أنعزل وأنكفئ على نفسه فى وادى الإستغناء، فهمّه أن يتلقى من قوّة الروح فى باطنه ما يزيده قوة فى عمله ومضاء، فالإنطواء والعزلة هما مراجعة حساب، لا هروب من تبعات الحياة. أما النوع الثانى من التصوف، فلا تجئ عزلته وانطوائه على ذات نفسه إلا كما تجئ المتعة - إن كانت هنالك متعة - ذاتيّة خاصة.

وعمومًا فلا يرقى إنسان بغير إرتقاء الروح فى أطوائه. لماذا؟ .. لأن فى جسده حيوانًا يشدّه إلى أسفل، وتسرى فيه روح ملائكيه تشدّه إلى أعلى. إنه إنسان، لكنه يتأرق ليعلو على الإنسان. إن الخنزير خنزير، ولا يطمع فى أن يكون شيئًا غير خنزير ينسل من بعد الخنازير. وأما الإنسان، فقدماه على الأرض ورأسه فى السماء، وطموحه يدفعه دفعًا فوق ذلك الواقع، وإلا فكيف يتاح له إرتقاء، إذا هو لم يجاوز حد واقعه ليعلو عليه؟.. إن السماء لم ترتفع فوق رأسه، ولم يتسع الأفق أمام بصره، إلا ليعلو بطموحه إلى غير نهاية، ولكى ينفسح أمامه الأمل بغير حدود، فكلما علا رأسه إلى السماء، وجد فوقه سماء، وكلما قطع شوطًا إلى الأمام، وجد أمامه شوطًا. وذلك هو الإنسان يختلف فى أخلاقه وطموحاته عن أخلاق الخنازير وطموحاتهم - إن صح أن للخنازير أخلاقًا وطموحات ..

الخنزير مقيد بمكانه وزمانه، وأما الإنسان فذو خيال يحطم به حدود المكان والزمان فإذا كانت قدماه مشدودتين إلى موقعهما من الأرض، فقوة خياله تطير به إلى أعلى السماء، وإذا كان زمان مرهونًا بلحظته، فخياله قادر على أن يحمله فوق جناحيه إلى اللانهائية .. وهكذا ارتفعت فوقه السماء، ليرتفع وليرقى فى مراقى الصعود والتقدّم[٥٢].

فمن ذا الذى يقرأ هذا الكلام ولا يقول عنه إنه من صميم التصوف.؟!.. ومن ذا الذى يتأمل هذه الفقرات ولا يضيف صاحبها إلى ثورة الروح يتغذى بغذائها العلوى كلما فرغ من واجباته العملية؟!.. لكن - أستاذنا - وإن كان يسبح فى عالم الروح سبح المدّرب الواعى لا سبح الغافل الجهول، فلا يريد للإنسان أن ينجذب بكل قوته إلى عالم الروح تاركًا دنياه وواقعه، إذ "العاجزون وحدهم هم الذين ينظرون إلى الإنسان ويقولون عنه إنه "إما ... وإما" ولا جمع بين الطرفين، فهو إما مقيد بواقعه المحدود مكانًا وزمانًا، وإما روحانى لا يقيده واقع، العاجزون وحدهم هم الذين يقولون هذا، وكأنما ليست لهم نفوس يستشفونها من الداخل، ليعلموا أن الإنسان هو هذا وذاك معًا"[٥٣].

ومن هذه الوجهة من النظر، جاء إمتلاؤه إعجابًا بالغزالى، لأن تحديد الغزالى للحياة المثلى يعيشها الأحياء، هو نفس التحديد الذى رأيناه؟ فالحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن واحد، فالروحانية بغير عمل خواء، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس وتعطيل، وفى هذه العبارة الأخيرة تكمن أصول الثقافة الثورية إن عند الغزالى وإن عند د. زكى نجيب محمود، أو عند غيرهما من المفكرين الثوريين.

على أن تكاملًا لا إنفصام فيه بين أنشطة الإنسان العقلية والروحية، العلمية والوجدانية، ولكل نشاط من هذه الأنشطة ساعته ولحظته، ولا ينبغى أن يجور نشاط منها على نشاط آخر، وإلاّ لما حصّلنا من الواقع ما يحصله الواقعيون والعلميون، حالة كونهم يعكفون، على واقعهم يصلحونه ويغيّرونه ويتقدمون بما يصلحون ويغيّرون. وما كنّا لنستطيع أن نعلو على هذا الواقع حالة كوننا قادرين على فتح الأبواب المغلقة من واقع يقيدنا بأغلاله وقيوده فإذا نحن نلتمس العزاء بما يمكننا فتحه من أبواب ننفذ منها إلى سلطان الروح والوجدان.

وبعد، فهذه هى خلاصة الجانب الإيجابى من موقف د. زكى نجيب محمود من التصوف، فإنا لا نجد مفكرًا عظيمًا فى مثل مكانته الفكرية والأدبية إلاّ وقد أرتقى من التصوف جانبه المستنير، فهو إذا كان نقده فى زاويته الضيقة فقد أقرّه فى أوسع زواياه، إذا كان نقده بمنطق العقل، فقد اعترف بعظمة رجاله فى منطق الوجدان، ولا يمكننا أن نتخيّل - مجرد تخيّل - أديبًا شامخًا يرتفع بفنه إلى أسمى ما يبلغه فنان، وفى الوقت نفسه نتخيّل - مجرد تخيل - أنه يهاجم التصوف كلية ويحط من أقداره جملة وتفصيلًا:

رجل متذوق للفن الرفيع، مبدع فيه إيّما إبداع، لغته وعباراته أصفى من الشهد المصفّى تراها العيون وتحسّها نوابض الوجدان، تراكيبه، وأسلوبه، وصوره الخيالية ومقالاته الرمزية تشهد بتفوق ملكات الإبداع وأصالة الإبتكار فى ذلك الفنان العظيم، فإذا شئنا أن نقرأ صورة واحدة من صوره الفنية التى رسمها بقلمه الحاضر "حضور الوعى" يلازمه حين يكتب ويجود، فلابد لنا من التسليم بأننا أمام فنان أديب شئنا أم لم نشأ، فكيف يمر بالذهن خاطر فيه لمحة نقول إن هذا الفنان الذى هو أمامنَم يهجم هجوم الأجلاف على التصوف بكل معانيه. إنه، وإن كان قد نقد التصوف فى زاوية من زواياه، وأختار فى اللامعقول نماذج تعبِّر عن هذه الزاوية الضيقة، فقد كان يؤمن بأكثر زواياه وجودًا فى هذه الحياة، والدليل على ذلك

شواهده بالتصوف وتمثله لوقفاته. غير أن هذه الزاوية التى كان الدكتور زكى نجيب محمود قد نقدها هى أكثر زوايا التصوف عرضة للنقد من الصوفية أنفسهم أوّلا، لأنها أضيق زواياه فى الحياة وفى الوجود. مما دَعا أغلب المفكرين الذين نقدوا التصوف فى أدعيائه لا فى ذاته، كانوا نقدوه من هذه الزاوية، زاوية الإصطلاح المغلق القاصر على الدروشة المقيتة، والتسوّل الملعون، والحياة لا تحتمل دروشة ولا خمولا، والوجود الإنسانى لا يعزّيه شيئًا قدر ما يعزّيه العمل ويقوّيه الكدح فى شعور الحياة.

وليس بخاف على أحد، ما كان تقدّم به زعماء الإصلاح فى ثقافتنا العربية من أوجه النقد المختلفة للطرق الصوفية وآثارها السلبية، ممثلة فى محور عناصر التواكل والهروب من فاعلية الحياة الحية؛ ومن هؤلاء كان الأفغانى، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، وفيما وجدناه عند زكى نجيب محمود، تمامًا كما نجد هذا النقد عند القدماء من الصوفية أنفسهم، السراج الطوسى، والقشيرى، والجنيد، والغزالى، وأبو طالب المكى، مع فروق الاختلاف، ويضاف إلى هذه الزاوية الضيقة التى نقدها د. زكى نجيب، زاوية أخرى تمثل اتجاهه الفلسفى، وهو اتجاه الوضعية المنطقية أو "التجريبية العلمية". وقد كان طبيعيًا أن يتعزّز النقد حينما ترى أنه لا إلتقاء بين هذه الزاوية الضيقة التى نقدها د. زكى نجيب، واوية أخرى تمثل إتجاهه الفلسفى، وهو إتجاه الوضعية المنطقية أو "التجريبية العلمية". وقد كان طبيعيًا أن يتعزّز النقد حينما ترى أنه لا التقاء بين هذا الاتجاه والنزوع الصوفى لا فى المنهج ولا فى المضمون ولا فى الغاية، ولا فى أى شئ سوى هذا كله، وذلك ما سنجده فى الجانب السلبى من الموقف: تعبير عن فلسفة اتجاه.

المراجع مرتبة حسب ورودها

١- تجديد الفكر العربى - دار الشروق - الطبعة الأولى ١٩٧١ ص٢٥٤ - ٢٥٥.

٢- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٩٨م ص٢٣٠. وراجع أيضًا فى هذا المعنى د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، من المقدّمات التمهيدية - دار ابيل - د/ت ص٢٢ - ٢٥.

٣-راجع مقالة لنا بعنوان: "زكى نجيب محمود .. أمانة الكلمة وأمانة الرأى والتفكير" - منشورة بالأهرام المسائى بتاريخ الأحد ١٩٩٩/١٠/٣م.

٤- راجع مقالة لأستاذنا د. عاطف العراقي بجريدة الأهرام ١٩ سبتمبر ١٩٩٩م بعنوان زكي نجيب محمود، الفكرة المستقبلية والدخول إلى قرن جديد.

٥- د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة ص٦٩،٧٠.

٦- د. زكي نجيب محمود: أفكار ومواقف - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م راجع مقالة بعنوان: "الفكر العربي من لغته" ص١٨٨، ١٩١.

٧- د. زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة ص١١٢.

٨- أفكار ومواقف: ص١٦، ٢٠.

٩- راجع دراسة أستاذنا د. عاطف العراقي عن: طه حسين رائد التنوير في عالمنا العربي المعاصر ضمن كتابه: العقل والتنوير ص٣٢٥ وما بعدها.

١٠- أفكار ومواقف: ص١٨.

١١- قيم من التراث: ص٤٧، ٤٨.

١٢- راجع للدكتور زكي نجيب محمود: في حياتنا العقلية، وأيضًا: وجهة نظر - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٧م ص٢٢٤.

١٣- وجهة نظر ص١٢١ وأيضًا حصاد السنين ص٣٥٢ - دار الشروق ط الأولى سنة ١٩٩٠م.

١٤- المرجع السابق ص١٣٣، وراجع أيضًا: قصة عقل - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٠٣ - ١٩٨٣م ص١٢٨، ١٢٩.

١٥- وجهة نظر: ص١٥٨.

١٦- المرجع السابق ص١٦٩.

١٧- المرجع السابق: ص١٨٤.

١٨- المرجع السابق: ص٢٥٩. وراجع أيضًا: هذا العصر وثقافته - دار الشروق - القاهرة د/ت ص٤٨.

١٩- وجهة نظر ص٢١٠.

٢٠- قد نجد لكلمة "من بعيد" هذه، دستورًا تنويريا قدّمه د. طه حسين في كتاب له بهذا العنوان، وهي كلمة لها مدلولها التنويري لمعرفة القضايا المختلفة حول طبيعة العلاقة بين العلم والدين، والإيمان الراسخ بكل فكر تنويري، ومهاجمة الفكر الرجعي هجومًا عنيفًا (راجع د. عاطف العراقي: العقل والتنوير ص٣٤٧).

ولكن أديبنا الكبير "توفيق الحكيم" يفسرها تفسيرًا آخر يتفق مع موقعها هنا، من حيث امتدادات أحداث الرؤية لدى المثقف، فيقول تحت عنوان أضواء من بعيد: "لنرى حقائق الأشياء، يجب علينا أحيانًا أن ننظر إليها من بعيد. ابتعد عن الصورة قليًلا تجدها فوق الجدار مجلوة المعنى واضحة الخطوط. والبعد فى المكان أو فى الزمان سيان، لهذا يحسن البحث فى ملفات الأمس إذا عرضت مشكلة من مشكلات اليوم فلا شئ يلقى ضوءا على الحاضر مثل الأشعة التى تأتينا من أغوار الماضى.." (قلت ذات يوم - مطبعة نهضة مصر د/ت ص٢٨)

٢١- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف، راجع مقال واجب المثقفين ص٦٣.

٢٢- أفكار ومواقف: نفس المقال ص٦٤.

٢٣- تجديد الفكر العربى: ص٢٧٥.

٢٤- قصة عقل: ص١٣١، ١٣٣، وأيضًا: راجع هذا المقال فى كتاب: "حياتنا العقلية ص١٢٤ وأيضًا: راجع وجهة نظر ١٩٨ - ١٩٩.

٢٥- ابن عربى: ترجمان الأشواق - دار صادر - بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ص١١٠، وراجع أيضًا مقالة للدكتور زكى نجيب محمود بعنوان: طريقة الرمز عند ابن عربى فى كتابه ترجمان الأشواق ضمن كتاب قيم من التراث ص٣٨ وما بعدها، وراجع تحليله لرسالة ابن عربى فى الجمال والجلال فى "هذا العصر وثقافته" ص١٢٢ وما بعدها، وأيضًا قصة عقل ص١٩٦ - ١٩٧. وللوقوف على المقالات الرمزية راجع مقالة بعنوان: "نملتان فى الفلفل" و"شبكة الصيّاد" ضمن كتاب شروق من الغرب - دار الشروق - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - المقالة الأولى ص٢٥٨، والمقالة الثانية ص٢٨. وراجع كتابه "جنة العبيط". وقد سمعته مرة فى التليفزيون يقول عن هذا الكتاب: هو سلسلة مقالات أدبية وفنية رمزية هى خير ما أعتزبه.

٢٦- وجهة نظر ص١٩٨ وأيضًا قصة عقل ص١٣١.

٢٧- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود، ومراجعة عبد العزيز المراغى، ود. مهدى علاّم - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط٢ القاهرة سنة ١٩٦٨م ص١٤٢ وما بعدها.

٢٨- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص١٤٢.

٢٩- د. زكى نجيب محمود: وجهة نظر ص١٩٨ وأيضًا قصة عقل ص١٣٢.

٣٠- وجهة نظر ص١٩٩ وأيضًا قصة عقل ص١٣٣ والمقالة بأكملها موجودة في كتابه في حياتنا العقلية.

٣١- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص١٤٣.

٣٢- د. محمد إقبال: المرجع السابق ص٢٧.

٣٣- د. زكي نجيب محمود: المقال نفسه ص١٩٩ من وجهة نظر.

٣٤- وجهة نظر ص١٩٩ - ٢٠٠ وأيضًا قصة عقل ص١٣٣.

٣٥- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص١٤٣.

٣٦- د. زكي نجيب محمود: وجهة نظر - مقالة من هو المثقف الثوري؟ ص٢٠٦-٢٠٧.

٣٧- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - دار الشروق - الطبعة الأولى ١٩٧٥م ص٣١٨.

٣٨- وجهة نظر - المقال نفسه ص٢٠٨ - ٢٠٩.

٣٩- أفكار ومواقف: ٢٧٨.

٤٠- المرجع السابق: ص٦٤ - ٦٥.

٤١- المرجع السابق: ص١٦٠ من مقال بعنوان: "لا .. لن أكسر مغزلي" ص١٦٠.

٤٢- المرجع السابق ص٦٥.

٤٣- راجع كتابه: "مع الشعراء" وأيضًا مقال بعنوان "أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية" منشور ضمن كتاب: وجهة نظر ص٣٢٤ - ٣٣٤.

٤٤- وجهة نظر ص٣٣٠.

٤٥- راجع للحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن - تحقيق د/ حسين القوّتلي - دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - الجزء الخاص بماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه ص٢٠١ - ٢١٠. وراجع للغزالي: معارج القدس - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندي - القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ص٣٥ - ٣٨. وراجع لأبي المعالي صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن - تحقيق ودراسة عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٩م - الجزء الخاص بالقانون الفكري عند أهل النظر ومذهب المحققين ص١١٨ - ١٢٠.

ويحسن بنا التفرقة بين العقل البصيري والعقل النظري، لأنها تفرقة تساعدنا - كما سيأتي تفصيله - في فهم الموقف السلبي من التصوف عند أستاذنا د. زكي نجيب

محمود، فعقل الروح أو العقل البصيرى كما هو فى التصوف، هو ذلك العقل الذى سبق خلقه نفخة الروح فى الخليفة الآدمى، فى مبدأ اللطف، إذ اللطف أصل فى المبدأ، وهو: سبق الرحمة والعناية، ولذلك صدر عن اللطف أول ما خلق الله وهو: العقل، وهو ألطف الأشياء وأشرفها معنى وصورة. وهو الذى من أجله خلق الله العالم كلّه ليكون كتابًا له ومجالاً لنظره وتدبُره وحده دون عقل النفس، فكأن هناك عقلين: عقل الروح، وعقل النفس. عقل الروح كامل فى التحقيق، وعقل النفس عاطل عن التحقيق. (راجع إعجاز البيان فى تأويل أم القرآن ص١١).

لكأنما النفس فى الإنسان كانت ظلاً وضدًا للروح ولعقل الروح، تشد الإنسان إلى الوقوف عند تلك المظاهر، بحيث لا تجول فى رحابها صعودًا إلى مبدئها، ونزولاً إلى عالمها فى معارج دائمة لا تفتر. وفى هذا الفضاء بين اللطيف والكثيف كان الجهاد المطلوب من البشر فى نفوسهم وفى خارج نفوسهم على صفحات كتاب الله فى الآفاق وفى الأنفس حتى يتبيّن الحق لذى عينين بصيرتين. ولمّا كان كمال العلم كمالاً وراء كل كمال، وكمالا بعد كل كمال، وهو المقصود بالذات من كل كمال، لم يكن محلّه إلا ذات موصوفة بكل كمال، أى مستجمعة للكمالات كلها ..

وعلى هذه اللفتة الأخيرة، نفهم قول "العقاد" ردًا على د. زكى نجيب محمود: وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا فى الأبد؟!!. وذلك حين سأله فى أول لقاء كان بينهما، بجريدة البلاغ، عن مقالة كتبها "العقاد" يقول فيها إن الكمال لا يتحقق له وجود إلا فى الأذهان!!. فذهب إليه د. زكى نجيب قاصدًا مكتبة المتواضع بجريدة البلاغ يومذاك قائلا: قرأت مقالتك الأخيرة، أفيكون معناها أن ييأس الإنسان على مدى الدهر من بلوغ الكمال؟!.. فقال العقاد: وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا فى الأبد، حتى تريده أنت أن يتحقق للإنسان فى مسار الزمن؟!.. ويحكى د. زكى نجيب محمود هذه الواقعة فى صراحة آخاذة تلقى الضوء على معنى "العقل البصيرى" من جهة، وتكشف عن وعى العقول الواعية فى أصل عنصرها الرفيع من جهة ثانية، وذلك حين تعود هذه العقول من شكوكها إلى رحابة الإيمان عودة يقظة ووعى لا عودة جحود وكنود. وهى لا تعود مثل هذه العودة إلا بما تعتقده من عمل العقل البصيرى الذى يكفل لها الخلاص من إرهاق الشكوك وتوخى الكمال المطلوب فى صورة الإنسان الكامل.

يحكى د. زكى نجيب هذه الواقعة فيقول: فلم يكد يلقى "العقاد" على سمعى هذه الطلقة النارية، التى لم يكن لى بأمثالها عهد، حتى زاغ بصرى فى ذهول مما أسمع، فسألته فى تمتمة: كيف ذلك، وهل يجوز ..؟ فقاطعنى بحدة الغاضب – التى لازمته – طوال السنين كلما أحس معارضة لا يرتضيها – قاطعنى بحدة الغاضب، قائلاً: "ما هذا الذى هو عندك لا يجوز؟ إن الله لو تحقق له الكمال منذ الأزل، لاكتفى بذاته واستقر وما خلق الخلق الذى خلق، فكماله إنما يكون فى آخر الأبد لا فى أول الأزل، فى نهاية الشوط لا فى بدايته ..".

ويتابع د. زكى حكايته هذه قائلاً: "فتولتنى لحظة صمت. صافحته بعدها، وخرجت من عنده أشد يأسًا منى حين دخلت، لكن يأس الدخول كان صادرًا عن سطحية وسذاجة، أما يأس الخروج فكان حافزًا إياى على صحو ويقظة. ولقد يعود الباحث الشاك آخر الأمر إلى الإيمان بما كان قد شك فيه بادئ ذى بدء، لكنها عندئذ تكون عودة اليقظ الواعى، وهذا هو نفسه ما حدث لإمامنا الغزالى، وهو كذلك ما حدث لديكارت، ثم هو ما حدث آخر الأمر للعقاد (راجع مع الشعراء، مقال بعنوان "العقاد كما عرفته، وأيضًا وجهة نظر، ص٢٩٤ – ٢٩٥)

ونحن لا نستغرب من العقاد قوله هذا، إلا بمقدار ما نستغرب من مدارك العقل البصيرى، فإذا انتفى هذا الاستغراب، جاز أن نفهم من هذا القول معناه المعلَق على تلك المدارك وحدها، فالذات الموصوفة بكل كمال هى ذات مستجمعة للكمالات كلها، ولا يمكن ذلك، ولا يتحقّق ذلك، إلا بعد استيفاء خلق الكمالات كلها، بسائطها ومركباتها (فخلقت الخلق فبه عرفونى) أو (فخلقت الخلق فبى، أى فيما خلقت، عرفونى)، ليكون كالدرة النقية فى الصدفة الفريدة فى مقرعين الحياة وبحرها. فالبحر هو الكمال المطلق للوجود المحقق، والصدفة هى صورة الإنسان الكامل، والدرة هى العلم الموهوب الذى لا شئ أشرف منه، لا العلم النظرى المكتسب بالنفس، ذلك الذى لا أخس منه إذا قيس بالعلم الموهوب. فكأن كل كمال يأتى من هذا الطريق الأخير ليس فيه من الكمال ما يؤهله لفهم الكمال بطريق التحقيق، بل يفهم من الكمال وجودًا محققًا فى الأذهان. لقد استخدم الإنسان عقله على مدى العصور فى منافعه الدنيوية إلى جانب معاريجه التعليمية الإلهية، واتسعت متطلبات حياته كلما تقدّم فى الكشف والإختراع، حتى تبع ذلك التقدّم فى المدنية نسيان للمعارج المقصودة من خلق الإنسان فى الكون، ولذلك تعددت الرسل متدرجة فى التذكير والتعليم والتشريع حتى وصل

العـالم إلى ذورة النسـيان، فأرسـل الله تعـالى إليـه أكمـل البشـر وأفضلـهم علـى الإطلاق، محمـدًا صلـوات الله وسلامه عليه، بأكمل التشريعات، وأكمـل الكتب، وأشملها للعالم زمانًا ومكانًا، فلا نبى بعده، ولا رسول بعد رسالته، ولا كـامل بعده، ولا عارف و لا معلم للبشرية كلـها دونـه. كـان كتابـه "القرآن" هـو الجمعيـة الكـبرى للعلم الإلهى الأقدس، وهو كلامه القديم الذى لا نعلم له كنـهًا ولا صفـة ولا كيفيـة. وكان لابد أن يـنزل هـذا الكـلام القديم - القرآن - إلى النـاس من أحديتـه إلى تفرقته وتفصيله، (إعجاز البيان فى تأويل أم القرآن ص١٢) فإذا قـال العقاد وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا فى الأبد، حملنا معنى قوله هذا علـى ما لا يمكـن لنا معرفة شئ من كمالاتـه الحقيقية؛ وما ينطبـق علـى الخلـق ينطبـق علـى "القرآن" الجمعية الكبرى للعلم الإلهى الأقدس، فكأننا نقول قياسًا على قـول "العقـاد": إن الله لو تحقق له الكمـال منذ الأزل، لاكتفى بذاتـه واستقر علـى جميعيـة أحديتـه الكبرى. ولم ينزّل كلامه القديم (القرآن) إلى الناس من قداسة أحديته إلى تفرقته وتفصيلـه، ومـا كـان مطلقًا فرقانًـا تنزّل علـى سيدنا محمـد صلـى الله عليـه وسـلم. فكماله فى أن يعرف ولا يعرف إلا بجمعيته الكبرى للعلم الإلهى الأقدس يعرج فيـه العارجون إلى ما شاء الله لهم من كمال المعارج والمعارف.

٤٦- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص٧.

٤٧- أفكار ومواقف من ص٢٥٦ إلى ص٢٦٠.

٤٨- سورة الإنشقاق: آية ٦.

٤٩- د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى ص١٢٤.

٥٠- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف ص١٥٦، ١٦١.

٥١- أفكار ومواقف: مقال بعنوان لماذا ارتفعت السماء؟ ص١٠٣ وما بعدها.

٥٢- المرجع السابق: ص١٠٤.

٥٣- حصـاد السنين - الفصل الخـاص بـ "منهج جديـد" صـ ٦٨ ومـا بعدهـا، وراجـع تحليل هذا الكتاب للدكتور عاطف العراقى: العقل والتنوير صـ ٥٠٩ وما بعدها.

العقل والوجدان فى كتابات
زكى نجيب محمود

د. مديحة رفعت فارس

يعد د"زكي نجيب محمود" واحداً من أهم المفكرين في مصر والعالم العربي، ولا تأتي هذه الأهمية من كونه قد أثرى الحياة الثقافية بالعديد من المؤلفات والترجمات.- فحسب - بل أيضاً من إيمانه بكل ما نادى به من أفكار ومبادئ في محاولة جادة للتغيير، فخاض من أجل ذلك العديد من المعارك الفكرية على جبهات مختلفة حتى استطاع في نهاية الأمر أن يترك ملامح واضحة ومميزة للشخصية العربية.

والراصد للمشوار الفكري للدكتور "زكي نجيب" يجد إنه قد أهتم بالعقل ورسالته التنويرية، ولم يغفل دور الوجدان في تحديد الأطر والمبادئ العامة التي تحدد ثقافات الشعوب.

بدأ الدكتور "زكي نجيب محمود" أولى كتاباته بمجموعة من الأعمال كان أهمها "أرض الأحلام" وإبان عقد الثلاثينات شغل الدكتور "زكي نجيب محمود" بالفكر الغربي فكان من أهم ما يميز كتاباته في تلك الفترة مجموعة من "اليوتوبيات".

وبعد سفره إلى إنجلترا شاهد عدة تغيرات على الصعيد السياسي كتقسيم فلسطين، وإنشاء دولة إسرائيل والحرب العالمية الثانية بما أحدثته من تحولات حضارية، جعلته يتساءل عن إمكانية البحث لوضع أطر جديدة لحياتنا الثقافية تواجه تحديات العصر.

"ومن معالم الرؤية الواضحة التي عاد بها هذا الكاتب معتزماً أن يجعلها برنامج عمل يهتدي به في نشاطه الفكري، أن ما قد تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن، على مستوى الوطن المصري، وعلى مستوى الأمة العربية في آن واحد[1].

لقد أحس "زكي نجيب محمود" بالخلل الذي يسود حياتنا نتيجة لنقص الوعي ورأى أن النهج العقلي هو أنسب السبل لتكوين وعي علمي، فعمل على إرساء منهج الوضعية المنطقية، وتطبيقه على الفكر العربي، ومن أعماله في تلك الفترة "المنطق الوضعي" "خرافة الميتافيزيقا" "نحو فلسفة علمية".

لقد أسس من خلال هذه المؤلفات فلسفة علمية. ورأى أن الفلسفة لا يجب أن تورط نفسها في البحث خارج إطار العلوم، ولا تدعي لنفسها الحقيقة، بل يجب أن تتحول إلى البحث فيما توصل إليه العلماء من مدركات ثم تقوم بتحليلها "ولا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أي جزء منه، وكل

مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية"[٢].

لقد عمل "زكى نجيب محمود" - من خلال هذا المنهج - على نقد الأحكام الخاطئة واعتبره أداة فعالة لتحرير العقول من الخرافات والشائعات الغير مدروسة، ورأى أنه من الضرورى أن تأخذ فكرة التقدم مدلولاً جديداً، عن طريق إرساء قواعد العلم الحديث وذلك "لأن العلوم الطبيعية ومناهجها هما اللذان استحدثا مع النهضة الأوربية، ولأسباب تاريخية وقف العربى حيث كان ولم يقدم على تلك الخطوة الجديدة[٣].

ومع بداية الستينيات واجهنا تحولا آخر فى الاهتمامات الفكرية للدكتور "زكى نجيب محمود" حيث اتجه للبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة، ورأى أن من أهم مكونات الشخصية العربية كونها قد جمعت بين العقل والوجدان أو العلم والثقافة، وأخذ يتناول هذين الجانبين بالتحليل والنقد، وإذا كان "زكى نجيب محمود" قد رأى أن البعد الوجدانى يعد مكوناً رئيسًا من مكونات الثقافة داخل الحضارة العربية فلا يعنى ذلك أنه قد تخلى عن منهجه العقلانى - كما ظن البعض - فقد ظل المنهج العقلانى أداته فى البحث - طوال رحلة حياته - مع اختلاف الموضوعات نظراً للتغيرات التى طرأت على المناخ الثقافى فى ذلك الوقت.

ويلاحظ أن هذه التغيرات قد طرأت - بدورها - نتيجة للتحولات السياسية والاجتماعية التى واجهتها الأمة العربية، وقد استخدم المنهج العقلانى - كأداة للتحليل والنقد - فى الكشف عن أسباب هذه التغيرات وأثرها فى البيئة الثقافية للحضارة العربية وعندما سئل عن الخط الفكرى الذى تتسم به كتاباته على اختلافها قال "إنه الإيمان بأن الفرد الإنسانى مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعنى شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم فى كل المسائل التى نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ، أما الموقف الذى تسوده عاطفة، فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به"[٤].

والعبارة سالفة الذكر تكشف - بعمق - عن التوجهات الفكرية عند "زكى نجيب محمود" وعن اهتماماته بتحليل المكونات الثقافية للشخصية العربية، هذا ما طرحه فى مؤلفه "الشرق الفنان" وقد رأى أن الشخصية العربية تمتلك وسيلتين للإدراك هما: العقل والوجدان، لكل منهما موضوعه ومنهجه.

ولقد خلط البعض بين هذين المفهومين مما أدى إلى سوء الفهم لاتجاه "زكى نجيب محمود"، وهذا ما أشار إليه د/"عاطف العراقى" بقوله"ويقينى أن المهاجمين لفكر زكى نجيب محمود، واتجاه زكى نجيب محمود إذا كانوا قد وضعوا فى اعتبارهم هذه التفرقة عند مفكرنا لجنبوا أنفسهم الهجوم عن جهل أو عن تجاهل وكم أساء الكثيرون إلى العديد من أفكار مفكرنا وخاصة تلك التى قال بها فى كتابه"خرافة الميتافيزيقا" ولم يضعوا فى اعتبارهم أنهم أخطأوا نتيجة لتسرعهم فى الهجوم دون مبررات معقولة يستندون إليها(٥).

لقد أثار مؤلفه "الشرق الفنان " عدة تساؤلات حول تصور "زكى نجيب محمود" للثقافة العربية وموقعها بالنسبة للحضارات الأخرى، حيث حدد سمات هذه الحضارة وخصائصها التى تميزت بها نتيجة لموقعها الجغرافى من ناحية، ولطابعها الروحانى - الذى ساهمت فيه عدة أديان ومعتقدات - من ناحية أخرى.

"فلقد أوضحت فى الشرق الفنان المعالم الرئيسة لثلاثة أنماط فكرية ظهرت فى تاريخ الإنسان المتحضر، وتلك الثلاثة أنماط بينها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين فى صيغة واحدة. أحد الطرفين هو الشرق الأقصى التى كانت السيادة فى إبداعه الثقافى لحدس الصوفى، وإما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة "ومن بعدها الغرب كله" حيث كانت السيادة فى المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه فى استدلال النتائج من مقدماتها استدلالاً له شروطه وضوابطه، ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسط، وسطاً يجمع الضدين فى كيان واحد، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف" (٦).

إن المزاوجة بين العقل والوجدان والتى اتسمت بها الشعوب الشرق أوسطية كانت مجال بحث واهتمام فى العديد من مؤلفات د"زكى نجيب محمود" وقد دارت حولها الكثير من المناقشات والتساؤلات.

ويرى د/"عبد الحميد إبراهيم" أن هناك تقارباً بين تصور "زكى نجيب محمود" للثقافة العربية وفكرته التى قدمها فى كتابه "الوسطية العربية مذهب وتطبيق "يقول"أما الدكتور زكى نجيب محمود فقد أقترب من طبيعة الموضوع، ولمس فى كتابه "الشرق الفنان" فكرة الوسطية التى تميز الشرق الأوسط، فنراه يجمع بين ثقافة الغرب من ناحية، وثقافة الشرق الأقصى من ناحية أخرى، أى يجمع بين العلم والدين وحقا طبق فكرته على رقعة واسعة هى الشرق الأوسط كله، مما أبعده عن خصوصية الثقافة العربية(٧).

يعترض د/"زكى نجيب محمود" على الفكرة التى طرحها د/"عبد الحميد إبراهيم" على اعتبار كونه كان مهموماً فى المقام الأول بالألفاظ والمصطلحات التى تحتويها قواميسنا العربية، ومن ثم التخلص من المصطلحات الغريبة "فالمسألة إذن عند صاحب الوسطية العربية - هى مسألة حرب بين الفريقين حول أسماء، ثم يعود الفريق العربى فينقسم على نفسه مجموعتين: المؤلف من ناحية وجعبته مليئة بأسماء عربية وردت فى مراجعنا، وخصوم المؤلف من ناحية ثانية يأخذون الأسماء نقلاً عن الغرب بعد تعريبها وكأنه لا اختلاف قط فى المضمون الثقافى ذاته - بين ما هو سائد فى عصرنا، وما كان سائداً فى عصور التراث العربى، وكأنه كذلك لا تغيير ينمو به ذلك المضمون، كلما تغيرت صور الحضارة وألوان نشاطها"[٨].

وإذا كان الدكتور "زكى نجيب محمود" قد أشار إلى هذا الخلاف، إلا أننى أرى أن هناك خلافاً آخر يتمثل فى رؤية كل منهما للثقافة العربية، فالدكتور "زكى نجيب محمود" يرى أن من أهم مكونات الشخصية العربية كونها قد جمعت بين وسيلتى إدراك فى وقت واحد، فكان اهتمامه منصباً فى المقام الأول على الكشف عن طبيعة المنهج عند الإنسان العربى، بينما اهتم د/"عبد الحميد إبراهيم" بالسلوك الفردى للمسلم وممارسته الحياتية ثم تأرجحه بين الحالات الشعورية المختلفة فالمرء "يظل مشدوداً يحس أبدا أنه بين أصبعين من أصابع الرحمن، وأنه دائربين التوفيق والخذلان ومن هنا كانت "رقائق العباد" أو الأدعية المأثورة تعكس هذا الموقف، وتعبر عن القلق والخشية، وفيها صدق شعورى، لأنها صادرة عن تلك المواقف التى ذكرها القرآن الكريم: موقف التضرع والخفية أو موقف الخوف والطمع أو موقف الرغبة والرهبة، وهى مواقف وسيطة يظل فيها المرء مشدوداً، لا يركن إلى الرهبة فييأس، ولا إلى الرغبة فيكسل بل يظل فى الموقف قلبه هنا وهناك، فى حركة مستمرة بين الواردات وكأنه قدر يغلى أو ريشة فى مهب الرياح أو عصفور يتقلب"[٩].

يرصد د/"عبد الحميد إبراهيم" النواحى السلوكية التى يتسم بها العربى المسلم عن غيره، حيث يتميز بنوع من الحركة تجعله فى موقف الوسط بين حالات شعورية متباينة، ويستند د/"عبد الحميد إبراهيم" إلى صور مختلفة من التراث والحضارة الإسلامية ليدلل على صحة فكرته ويقدم من خلال هذا التصور مذهباً لا منهجاً.

"وذلك لأن الوسطية العربية – فيما يخيل لى – ليست نظرية، تقوم على العقل والاستنتاج وبناء المقدمات المنطقية بل هى مذهب يقوم على السلوك والعمل"[10].

يستند د/"عبد الحميد إبراهيم" إلى القرآن الكريم والسنة النبوية فى تدعيم مذهبه، وتقديم تصور عن الحضارة العربية الإسلامية، يميزها عن غيرها من الحضارات، بينما اهتم د/"زكى نجيب محمود" بالمنهج – كما أشرت آنفاً – بل رأى أن الفلسفة فى مجملها منهج وليست مذهب، ومن هنا كان فيلسوفنا مهموماً فى كتاباته بالكشف عن آليات التفكير عند الإنسان العربى وبطريقته فى النظر إلى الأشياء والعالم فهو يستطيع أن يتوصل إلى الحقائق العلمية من خلال منهج عقلى، ويستطيع أيضا أن يدرك بواطن الأمور وخفاياها من خلال رؤية باطنية حدسية وهذا التصور هو مادعاه – فيما بعد – إلى البحث فى إشكالية الأصالة والمعاصرة ولقد أشار د/"عاطف العراقى" إلى هذا الجانب بقوله.

"إننا فيما يرى د/"زكى نجيب محمود" نجد النمط الحدسى الصوفى فى بلدان الشرق الأقصى ونجد النمط المنطقى فى البلدان الأوربية، أما نمط المزج بين الإثنين فنجده فى البلدان العربية، إن لدينا القابلية الطبيعية للأصالة والمعاصرة[11].

بدأ د/"زكى نجيب محمود" رحلة البحث فى إشكالية التراث / المعاصرة بمؤلفه "الشرق الفنان" ثم تتابعت مؤلفاته بعد ذلك، كتجديد الفكر العربى" "والمعقول واللامعقول" "وقيم من التراث" حتى آخر أعماله "حصاد السنين" وكان من أهم ما تميزت به هذه المرحلة هى إحياء التراث وإبراز مواطن القوة فيه، وقد رأى أن التراث يحتوى بداخله على قيم إيجابية يجب استعادتها من خلال منظور تجديدى وهذه القيم والمفاهيم هى التى تشكل الوجدان، ولكنه – فى نفس الوقت – عمل على إبراز أوجه الاختلاف بين العقل والوجدان.

فالوجدان كما عرفه "مجموعة ضخمة ومعقدة ومتشابكة من عناصر تكمن فى بواطننا، منها الغرائز، ومنها المشاعر، ومنها ذكريات عما قد تعلمناه ونشأنا عليه، ومنها "قيم" تثبت فينا منذ كنا رضعاً على حجور أمهاتنا وهى نفسها التى نحملها كلها فى كائن موحد فنطلق عليه اسم "الضمير"[12].

لقد أعطى د/"زكى نجيب محمود" للوجدان مكانة هامة، ولكنه فرق بين مقتضيات العقل ومقتضيات الوجدان، فإذا كان العقل يدرك الأشياء من خلال منهجه الاستدلالى أو الاستقرائى فإن للوجدان أيضا مدركاته.

"وإنما يكون الإدراك فيها بلمحة واحدة شبيهة بلمعة الضوء الخاطفة، فلا انتقال عندئذ من مقدمات إلى نتائج، أو من شواهد وبينات إلى حكم"[١٣].

فإذا كان العلماء يتجهون فى أبحاثهم، نحو الرؤية العقلية الاستدلالية أو الاستقرائية، فهناك إدراك قائم على الحدس وهذا شأن المتصوفة، ولا تكمن التفرقة بين العقل والوجدان عند د/"زكى نجيب محمود" فى اختلافهما فى المنهج فقط، بل رأى أيضا أن للعبارة العلمية لغة تختلف بدورها عن لغة الوجدان.

"وبديهى أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كى تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها معنى "قابلا للتحقيق"، بحيث يكمن الحكم عليها بالصواب أم بالخطأ لم نكن نريد أن نطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال ؟ فلكل صنف من صنوف القول الأخرى - التى من صنف التفكير العلمى معياره الخاص به فللشعر الجيد معياره، ولأى جنس غير الشعر معياره وهى معايير تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلى الذى نضبط به مناهج القول فى دنيا العلوم".

إن اهتمام د/"زكى نجيب محمود" بالبعد الوجدانى نابع من قناعاته بأن تراثنا مازال يشكل محوراً هاماً فى حياتنا الثقافية، والمعاصرة لا تعنى التخلى عن الموروث، بل تجديده بما يناسب لغة العصر فالإنسان العربى - كما يراه - قادر على استيعاب ألوان مختلفة من الثقافات والفنون والعلوم، وهذا ما حدث بالفعل إبان الإلتقاء الثقافى مع حضارتين حضارة الشرق الأقصى وحضارة اليونان، حيث استطاع الإنسان العربى أن يأخذ ويترجم هاتين الثقافتين ثم يعود ليعبر عن خصوصيته الثقافية والتى تميزه عن غيره من الشعوب، فالإنسان العربى كما يقول يفكر بوجدانه ويحس بعقله، ومن هنا رأى أن من واجبه أن يحدد طبيعة ودور كل منهما، وإذ كان د/"زكى نجيب محمود " قد ارتضى لنفسه المنهج العقلى سبيلا للكشف عن مكنونات التراث العربى، وطريقا لمسايرة مقتضيات العصر، فإنه رأى أن للعقل دوراً يختلف عن دور الوجدان، فإذا كان العقل يختص بمجال التفكير العلمى، فالوجدان يشمل مجموعة القيم الأخلاقية وهى بمثابة المبادئ العامة التى تحدد هويتنا.

وهذه المبادئ والقيم لا تقل أهمية عن الدور الذى يقوم به العقل بمناهجه المختلفة، لأنها تقوم بعملية توازن وتوجيه لما ينتج من أخطار عن هذه العلوم.

"فللعقل أن يفكر ما وسع قدراته أن يفكر لكن الإنسان الكامل بما يكون مزوداً به من قيم خلقية يقف رقيباً قبل البدء فى مرحلة التنفيذ والتطبيق ليحدد مجال الفعل بحيث يضمن لنا ما قد أرتآه العقل بقوة ذكائه، سيكون فى صالح الإنسانية إذا ما تحول إلى العمل"(١٥).

والعقل كما يرى د/"زكى نجيب محمود"، بعلمه وتقنياته قد يخطط ويدبر لفناء البشرية، والأمثلة من واقع الحياة كثيرة، ولذلك يتدخل الوجدان بما يشمله من قيم لتوجيه وضبط السلوك الانسانى.

"فالإنسان فى حياته العلمية لابد له من قواعد عامة يستعين بها على معرفة الطرق المأمونة للسلوك لا فرق فى ذلك بين إنسان العصر الحجرى وإنسان الكمبيوتر والصعود إلى القمر وتلك القواعد العامة الهادية إلى صور السلوك المأمونة من سوء العواقب هى ما يسمونها بمبادئ الأخلاق"(١٦).

لقد أثرت هذه البنية الثقافية داخل الحضارة العربية بما تحمله من مقومات فى فكر د/"زكى نجيب محمود" فنراه على الرغم من دعوته المستمرة لإعمال العقل إلا أنه فى المقابل يرى أن أصالة هذه الحضارة تكمن فى روحانياتها بما تشمله من قيم دينية وأخلاقية ومشاعر إنسانية.

فنراه يجدد الفكر العربى ثم يطرح تصوراً لتحديث الثقافة العربية، حيث ينظر إلى التراث من خلال رؤية عقلية تستلهم عناصر القوة فيه ثم تنسجها فى ثوب جديد، لقد رفض الرؤى التقليدية التى تنظر إلى التراث على اعتبار كونه من المسلمات التى يجب أن نأخذ بها كما هى، دون أن تخضع للنقد والتحليل.

وإذا كان الدين يمثل جزءا من الوجدان فقد استخدم الرؤية العقلية فى قراءة النص الدينى، حيث رأى ضرورة اتساع معناه ليشمل النظر والبحث حول أسرار الكون ١، ومن خلال هذا التصور أصبح العقل هو الأداة الفعالة لاستخراج الدلالات والمفاهيم التى يشملها النص الدينى، ونادى بضرورة أن يكون العقل هو الأداة المستخدمة للكشف عن بواطن النص وتأسيس رؤية مستقبلية تطور من الواقع.

"وهذا العقل إنما هو بطبيعته يهدى ويهتدى فى آن واحد، فهو يهدى إلى النتائج الصحيحة التى تستدل من الشواهد والمقدمات، ثم يعود فيهدى فى جانب التطبيق إلى عالم الأشياء"(١٧).

لقد وظف د/"زكى نجيب محمود" النص الدينى توظيفا مغايرا للإطار التقليدى، وقدم رؤية عقلية تقيم التواصل البناء بين أمور الدين وأمور الدنيا، وتعمل على تطوير الواقع من خلال التطبيق الفعلى لمبادئ هذا الدين" فقد كان عالم الرياضة، أو عالم الطب أو عالم الكيمياء.... الخ مسلما عالماً، لا مسلما وعالماً بإضافة واو العطف بين الصفتين، بمعنى أن اهتمامه بالفرع الذى يهتم به من فروع العلم الرياضى أو الطبيعى كان جزءا من إسلامه[١٨].

فقد استطاع المسلم إبان عصور القوة أن يجمع بين العلم والدين فأنطلق ليقيم التوازن الخلاق بين متطلبات دينية وبين اكتشاف ما يكتنف عالم الطبيعة من أسرار. وهذا كما يرى هو التحقق الفعلى لمبادئ الدين وتبدو الرؤية العقلية واضحة عندما ينادى بضرورة الكشف عن المبادئ العامة وتحويلها إلى تطبيقات فعلية. وذلك من خلال الإرادة الإنسانية والتى تعمل من أجل تغيير هذا الواقع من خلال رؤية علمية "فالذى ينقصنا هو أن ننظر إلى السماء وإلى الأرض معاً، نظرتنا إلى العقيدة من جهة والجهاد فى سبيلها من جهة أخرى ويكون هذا الدمج بين الطرفين هو المضمون الإنسانى الذى يتمثل فى كل فرد من أبناء الشعب، شريطة أن يتسع بنا أفق النظر حين ننظر إلى الجهاد المطلوب بحيث يكون "العلم" بكل فروعه بحثاً وتحصيلاً وتطبيقا فريضة من العقيدة نتطلب الجهاد فى سبيلها".

وإذا كان د/"زكى نجيب محمود" قد قرأ النص الدينى من خلال رؤية عقلية فإنه لم يتعامل مع كل مكونات الوجدان بنفس الأداة. حيث رأى أن هناك ألواناً أخرى يشملها الوجدان، كالفن والشعر والأدب، لها أدواتها الخاصة، ومعاييرها الذاتية لكنها فى نهاية الأمر يمكن أن تعبر عن فلسفة شعب وحضارته، فالفلسفة تعكس صورة الفن، والفن يمكن أن يعبر عن فلسفة شعب وعن مفاهيمه، ومن خلال هذا التصور كشف د/"زكى نجيب محمود" عن مكونات الثقافة العربية إذ رأى أن من أهم مميزاتها كونها قد جمعت بين العقل والوجدان أو العلم والثقافة فى نسيج واحد يصعب فصله أو تشطيره.

إذا كان د/"زكى نجيب محمود" قد وصف حضارته بأنها تمتلك نظرة العالم، ونظرة الفنان فى آن واحد، فإنه كان معبراً أصدق تعبير عنهما معاً، فهو يمتلك رؤية العالم الناقد الراصد بعمق لقضايا ومشاكل مجتمعه تارة، وتارة أخرى الأديب الفنان المتدفق الإحساس النابض الوجدان.

الهـــوامـــش

١-زكي نجيب محمود: حصاد السنين، دار الشروق، ط(١) ١٩٩٢ ،ص١٢ .
٢- زكـي نجيـب محمـود: موقـف مـن الميتافيزيقـا، دار الشـروق، الطبعـة الرابعـة، ١٩٩٣،المقدمة(ف).
٣- زكي نجيب محمود: حصاد السنين، ص١٢.
٤- زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، الطبعـة الخامسـة، ١٩٩٣، ص٢٦-٢٧.
٥- عـاطف العراقي: ثـورة النقد فـي عـالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الثـانـي. الجزء الأول، دار الوفاء، ط(١)، ١٩٩٩، ص٣٤٦.
٦- زكي نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص١٨٦.
٧- عبد الحميد ابراهيم: الوسطية العربية مذهب وتطبيق، دار المعارف، ص٧.
٨- زكي نجيب محمـود: فـي تحديـث الثقافـة العربيـة، دار الشـروق. ط(١) ١٩٨٧، ص٢٣٨.
٩- عبد الحميد ابراهيم: الوسطية العربية مذهب وتطبيق، ص١٧.
١٠- المرجع السابق: ص١٤.
١١- عاطف العراقي: العقل والتنوير فـي الفكـر العربـي المعاصر، المؤسسة الجامعية، ط(أ)، ١٩٩٥، ص٣٥٠.
١٢- زكـي نجيب محمـود: عربـي بين ثقـافتين، دار الشروق، الطبعة الثانيـة، ١٩٩٣، ص١٥-١٦.
١٣- زكـي نجيب محمـود: المعقـول واللامعقـول فـي تراثنـا الفكـري، دار الشـروق - الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص٣٧٣.
١٤ - زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، المقدمة(م).
١٥- زكي نجيب محمـود: عن الحريـة أتحدث: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص١٦٨.
١٦- زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، ص٤٦.
١٧- زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، ط(٢)، ١٩٩٣، ص٦.
١٨- المرجع السابق: ص٢٣.
١٩- زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية، ص٨١.

المحور الخامس

القيم -والفن - والأدب



زكى نجيب محمود
وفلسفته الجمالية

د. رمضان الصباغ



تنهض رؤية "زكى نجيب محمود" الجمالية على عدة محاور، أهمها موقفه العام من القيم، وبشكل خاص القيمة الجمالية وفقًا لآراء الوضعية المنطقية ومدرسة التحليل، ثم رؤيته لماهية الفن بشكل عام، والشعر على وجه الخصوص، وأخيرًا آراؤه النقدية التى تمثلت فى موقفه من الشعر الجديد، ومن النقد المعاصر.

طبيعة القيم الجمالية:

فى كتابه "خرافة الميتافيزيقا" والذى تغيّر عنوانه إلى "موقف من الميتافيزيقا"[1] يحدد غاية كتابه هذا بأنها هى بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى، مع التأكيد على أن الميتافيزيقا هى البحث فى أشياء لا تقع تحت الحسّ، لا فعلاً ولا إمكانًا .. ومن بين الأشياء غير "المحسّة" التى يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال. ولذلك فإن العبارات التى تتحدث عن الجمال أو الخير (والقيم بصفة عامة) توضع فى زمرة الميتافيزيقا، وبالتالى فإنها خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علمًا أو جزءا من علم.

الجمال لا يمكن أن يكون علمًا، أو جزءا من علم بناء على خلو كلمة "جمال" من المعنى، وذلك استنادًا إلى أن المعنى لابد أن يكون منصبًا على شىء موجود فى الخارج (خارج الإنسان) ويمكن رصده بواسطة الحواس أو بأجهزة مساعدة لها أما العالم "لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس من بين أشيائه شئ اسمه خير، وشئ اسمه جمال: فى العالم أشياء كثيرة؛ فيه أشجار وأنهار وأحجار، وصنوف شتّى من الحيوان، ثم يأتى الإنسان فتعلّمه الخبرة وتنشئه التربية على أن يحب شيئًا ويكره شيئًا، ومن هنا يكون ما أحبّه خيرًا وما كرهه شرًّا أو يكون ما يحبّه، جميلاً وما يكرهه قبيحًا .. والشئ يكون خيرًا أو شرًّا، جميلاً أو قبيحًا حسب ما نراه فى الشئ من خير أو جمال أو غير ذلك".[2]

الإنسان هو الذى يضْفى الجمال أو الخير على الشئ، أما الشئ فى ذاته، فلا خير فيه ولا جمال، ولا وجود بالمرّة – فى رأيه – لشئ جميل أو خيّر فى العالم. ولقد رأى "اسبينوزا" أن الأشياء تكون خيّرة لأن الناس يرغبون فيها، ولولا ذلك لما كان فيها أى خير. ويمكن أن ينسحب القول أيضًا على الأشياء الجميلة. فقيمة الشئ ليست كائنة فيه ولا هى بمثابة جزء منه، كما تكون عقارب هذه الساعة التى أمامى جزءا منها يتّصل وينفصل: وإنما تنشأ قيمة الشئ من علاقتنا به، فنحن الذين نجعل للأشياء قيمتها، مهما يكن نوع تلك القيمة، اقتصادية أو خلقية أو جمالية، صادرين

فـي تقويمنا للأشياء عـن مصالحنا الذاتيـة، فما يخدم لنا صالحًا كـان لـه مـن القيمـة بمقدار ما يخدم؛ ولذلك ترانا ندرج الأشياء المختلفة التى تشبع فينا حاجة أو غرضًا ندرجها فـي سلم متفاوت مـن القيم، حسب تفاوتها فـي إشباعها لحاجاتنا وتحقيقها لأغراضنا[٣].

قيمة الأشياء إذن ليست كامنة، في الشئ في ذاته، بل هي ما يسبغه الإنسان على الشئ، وذلك يختلف وفقًا لأهوائه ومصالحه وحاجاته .. وبناءً على ذلك يكـون "الفعل فضيلة أو رذيلة حسب ما يقوم به ذلك الفعل في نهاية الأمر بتهيئة أسعد حياة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس، وليس في الفعل في ذاته - كائنًا ما كـان - شئ يجعله فضيلة أو رذيلة بغضَ النظر عـن الظروف المحيطة بـه: حتى ليحدثنا علماء الأجناس البشرية بأنه ما من فعل يطوف بخيالك، إلا وجدته هو نفسه فضيلة عند بعض القبائل وفي نفس العصور، ورذيلة عند قبائل أخرى وفي عصور أخرى.[٤]

ولكن هـل معنى ذلك أن داعية "الوضعية المنطقية" يضع للمجتمع دورًا هامًا في عملية التقويم؟ أم أن هذا قد جاء عرضًا ضمن محاولته إقناع القارئ بوجهة نظره في نسبية القيم جمالية أو أخلاقية أو غير ذلك؟

إن الأساس الذى تقوم عليـه رؤي "زكـي نجيـب محمـود" هـو التحليـل اللغوى للعبارات التى يصوغها الإنسان وهى - وفقًا لما يراه "كارناب" - إما أن تكون وظيفتها التعبير أو التصوير. وتكون العبارة تعبيرية Expressive حين تريد أن تقول أنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر بـه القائل داخـل نفسـه، مما يستحيل على سـواه أن يراجعه فيه، لأنه شعور ذاتي خاص بـه، كشعوره باللّذة أو الألم مثلاً ثم نقول عن العبارة اللغوية إنها تصويرية (والأدق وصفية أو تقريرية)[٥] حين نريد أن نقول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئًا خارجًا عن ذات القائل .. وهذا التقسيم في استعمال اللغة هـو ما قصده "ريتشاردز" حين جعل اللغة إما تستعمل استعمالاً علميًا أو استعمالاً انفعاليًا.

وإذا كانت العبارة الجمالية انفعالية،تعبر عما في أعماق نفس القائل من شعور خاص به، فإنه من المستحيل التحقق مـن صدق أو كذب هذه العبارة، وذلك لأن القائل لم يقدّم عن العالم المشترك بينه وبين الآخرين شيئًا.

وتأكيدًا لهذا الرأى نراه يقول بصيغة قاطعة: "الجملـة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكـن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل. فكل جملة

لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواه تكون صوتًا فارغًا، مهما قالت لنا القواميس عن معانيها. فالفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمتها إلى سلوك، وما لا يمكن ترجمته على هذا النّحو لا ينبغى أن نقول عنه إنه فكرة غامضة، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق"[٦].

وبناءً على ذلك يؤكد مرّة أخرى على أن الأخلاق والجمال ليسا بعلمين على الإطلاق. لأنه لا يتوافر فى أى منهما إمكانية التحقق من صدق العبارات التى تصاغ فيها قضاياهما. فكل ما نراه فى هذين المجالين ليس معرفة على الاطلاق. بل مجرد حالة شعورية وجدانية يحسّها صاحبها وحده. ومن هنا تكون المناقشة العقلية مستحيلة بين شخصين اختلفا على شئ بعينه يتعلق بالجمال أو الأخلاق. وذلك لأن المتكلم لا يقرر شيئًا، أو يصف شيئًا بحيث نستطيع أن نراجعه فى تقريره أو وصفه. إنه ينفعل فحسب، وهذا الانفعال لا سبيل إلى مناقشته.[٧]

وإذا كان الجمال لا يتصف بصفة العلم، فإن الاختلاف فيه لا يكون اختلافًا فى الرأى – كما يحدث فى العلوم الطبيعية – بل يكون اختلافًا فى الميل والهوى. أى اختلافًا فى الرغبات والأغراض – على حد ما يرى "ستيفنسون" C.L.Stevenson – فالذى يشبع الحاجة عند أحدهما يختلف عما يشبع الحاجة عند الآخر. وبالتالى فإن "العبارة الجمالية بغير معنى، أى بغير واقعة تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته".[٨] وأهواؤنا ومصالحنا هى التى ترى الجميل جميلاً. وهى التى توهمنا بما نسبغ على الشئ من قيمة. وهو نفس الشئ الذى توهمنا به العبارة الجمالية، والتى ليست بذات معنى – إذ توهمنا بأنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة، مع أنها ليست – فى رأى "زكى نجيب محمود" – إلا كلامًا فارغًا. أنها لا تدل إلا على حالات نفسيه عند المتكلم، وتعبر عن انفعال يجيش بصدره. ومن ثم يؤكد على استحالة المناقشة العقلية بين شخصين اختلفا على تقويم شئ ما، وذلك لأن المتكلم لا يصف، ولا يقرر شيئًا ولا تمكن مراجعته للتأكد من صواب أو خطأ ما يقول.

ويؤكد "زكى نجيب محمود"[٩] – مستعينًا بوجهة نظر "ريتشارد روبنسون Richard Robinson "– على تبنيه النظرية الانفعالية التى تسوّى بين الجمال والخير فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة، لا على صفة الشئ المدرك. وهذا لا يلغى وجود القيم فى العالم – كما يرى البعض على حد تعبيره – إنما يعنى أن

القيم يجب أن توضع في موضعها الصحيح، فلا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتيا، وبين أن نعتز به.

ولقد واجهت النظرية الانفعالية انتقادات[10] من هـ. ج. باتون H. J. Paton و"يونج A. E. Ewing"، فقد رأى "باتون" أنه لا وجود لمبررات تجعله يقبل هذه النظرية، وأنها أشبه بالرؤية الوجودية - على حد تعبيره - في بدائيتها، أما "يونج" فقد رأى أن هذه النظرية تدفع إلى الوقوع في التناقض. ولكن "زكي نجيب محمود"، الذي يتبنى وجهة نظر "ريتشارد روبنسون"، - يرى أن الذين ينفرون من النظرية الانفعالية إنما يتخذون في الحقيقة من نفورهم هذا موقفًا دفاعيًا عن القيم التي يرغبون الاحتفاظ بها، لا موقفًا علميًا. وإن القول بالتناقض في النظرية غير موجود، لأن التناقض - في رأيه - يكون بين القضايا المنطقية، أما قولي عن شئ بأنه خير، وقولك عنه بأنه شر، وأيضًا (جميل) أو قبيح، فليس من القضايا المنطقية في شئ.

إنّ القضايا المنطقية هي قضايا تقريرية وصفية إخبارية، أما التعبير عن الجميل والخير، أي عن الميول والرغبات فليس من هذا القبيل، وهنا يكون الاختلاف ناجم عن تعبيرين عن شعورين مختلفين.

ونتيجة لذلك فإن الحكم الأخلاقي هو تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شئ ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً مشابهًا له عند السامع، أي أنه لا صدق ولا كذب فيه. ذلك أن الحكم الأخلاقي - وبالتالي الجمالي - ليس حكمًا وصفيًا أو تقريريًا. فهو ليس حكمًا على شئ عيني موضوعي بعيدًا عن الميول والأهواء، ويؤكد مستشهدًا بـ اير A. J. Ayer[11] بأن الحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي، حكمه في ذلك حكم صرخة أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبّر عن حالة شخصيته ولا تصور أمرًا خارجيًا.

وإذا كان "جورج ادوارد مور" قد رأى بأن صفة خير لا يمكن تحليلها أو تعريفها بغيرها التي تدرك بالحواس، ذلك أن الخير يدرك بالحدس Intuition وكلمة خير تشير إلى صفة "لا طبيعية" لا يمكن إدراكها بالحواس الخمس المعروفة ويرى - "زكي نجيب محمود" - أن هذا الحدس الذي يطالبه به (الحدسيون) في إدراك القيم الموضوعية كالخير والجمال، هو من هذا الضرب العسير، وذلك لعدم القدرة

على التأكد عند اختلاف الحدوس. ومن ثم كان النقاش فى هذه الأمور ضربا من العبث لا ينتهى وإن طال أبد الآبدين.

إنَ هذا الاستبعاد للأحكام الجمالية (أو الأخلاقية) المعيارية من نطاق العلم، على أساس أن هذه الأحكام لا يمكن التأكد من صحتها بالتجربة وأن ما تعبر عنه لا يوجد فى الواقع، إنما هى مجرد تعبير عن انفعال يرتبط بالمتكلم (أو الناطق بالحكم)، فلا وجود لما يسمى بالخير أو الجمال، وأن هذه العبارات ليست إلا مجرد، أوامر أو صيغ لغوية، وتعبيرات عن انفعالات نفسية. كما كان الارتكاز على التحليل للعبارات، مع عدم ربطها بالواقع، أساس القول بطبيعة القيم الجمالية (والأخلاقية أيضًا) على أساس أن هذه العبارات إنشائية (أو تعبيرية) تعبر عن انفعال، على عكس عبارات العلم الطبيعى الوصفية أو التقريرية.

إنَ هذه الرؤية إنما تنطلق من إنكار أصيل لمسألة تطوّر العالم، أو اتجاهه نحو هدف، كما أنها تحدد المعرفة بالحقائق فى إطار قدرة الحواس (وبعض الأجهزة المساعدة أحيانًا) على الإدراك فحسب.

وهذا الرأى – الوضعى المنطقى – الذى يحاول الردَ على المثالية، إنما هو بمثابة نكوص، وارتداد. لأن المثالية (عند "هيجل" على سبيل المثال) كانت ترى أن الفكر البشرى قادر على النفاذ إلى قوانين العالم. إن القول بأن التقويم الجمالى والأخلاقى بلا أساس علمى، ولا يمكن أن يصمد أمام أى تحليل، وبالتالى فهو مجرد لغو انفعالى فارغ والقول بالنسبية فى القيم الجمالية، اعتمادًا على المعنى اللغوى، أو العبارات وتصنيفها إنما هو محاولة للإفلات من المأزق الحقيقى الذى وقعت فيه (الوضعية المنطقية) عند القول بالنسبية، وهو الاتجاه إلى سبر أسباب وأغوار هذه النسبية. فالقول بأن هذه العبارات (الجمالية) ليست وصفية بل تعبيرية أو إنشائية، إنما نجم عن تعبيرها عن انفعال، هذا الانفعال يتباين بالضرورة من شخص لآخر وهذا محكوم بالمؤثرات التى تؤثر فى الشخص المنفعل.

فالحكم الجمالى لشخص يعيش فى هذا العصر يختلف كثيرا عن الحكم لمن كان يعيش فى عصور سابقة، فى مجتمعات عبودية أو إقطاعية. فالمجتمع هو الذى تنشأ القيم فيه، ويوجدها الإنسان ويكون مستوى تطورها تعبيرًا عن درجة تطوره، ذلك أن القيم مرتبطة بالبناء الاجتماعى، والعلاقات الاقتصادية، وكل ما يؤثر فى الإنسان فى عصر معين، ومكان معين، هذه القيم الجمالية هى بمثابة جزء من

البناء الفوقى الذى يتـأثر بدرجة كبيرة بالبنـاء التحتى، ويؤثر فيه. وإذا كـانت نشأة القيم (فى نسبيتها) غير لاهوتية، فهى من صنع الإنسان، وإن كـانت تتحـول فـى بعض لحظات التاريخ إلى سلطة فى مواجهة هذا الإنسان الذى كـان مبدعها حتى تتضافر الظروف التى تؤدى إلى تغيير فى سلّم القيم فيكون التغيير ضرورة اجتماعية وثقافية.

إن شجب الموقف المثالى (الذى ينطلق مـن أسـاس لاهوتـى) لا يكـون بمجرد الارتكاز على تحليل اللغة، وطبيعة العبارات الجمالية (من الناحية اللغويـة) بـل بالبحث عن الجذر والأساس الذى كانت هذه اللغة تعبيرًا عنـه. إن القـول بالنسبية لا يأتى من طبيعة هذه العبارات، بـل هـو بالأساس ناجم عـن ارتبـاط القيـم (جماليـة أو أخلاقية .. وغيرها) ارتباطًا وثيقًا بالإنسان، هذا الكائن الاجتماعى الذى لا يكـف عـن التطور والتغيّر، والـذى يغير ويعدّل فـى الطبيعة، والبيئـة المحيطـة بـه، والـذى تـأتى القيم كتعبير عن علاقة معقدة بينه وبين أشياء وثيقة الصلة بذاته، علـى عكـس العلـم الطبيعـى أو الرياضى، الـذى يكـون وجـود الإنسـان فيـه مجـرد ملاحـظ، أو دارس، وعلاقته بموضوعاته خارجية.

إنَ المحاولة التى يقدمها "زكى نجيب محمود" فى رؤيته الوضعية المنطقيـة للقيم، لم تكـن فحسـب محاولـة لرفض الميتافيزيقا، أو القـول بأنـها لا يمكـن أن تقـوم كعلم، وبالتالى (القيم) التى تشبه عباراتها نفس العبارات الميتافيزيقية، بل كان يحاول تجاهل الأسس التى تقوم عليها الرؤية النسـبية للقيم بالأساس، والتـى تتصـل بـالواقع الاجتماعى. وإلا مـا معنـى أن أهواءنـا ومصالحنـا هـى التـى تملـى مـا النفيـس ومـا الخسيس فـى تقدير القيمـة الاقتصاديـة وأيضًـا فـى القيمـة الجماليـة والأخلاقيـة؟ ومـا مصدر هذه الأهـواء؟ هـل هـذه الأهـواء وثيقـة الصلـة بـالوعى؟ وبـالوضع الاجتمـاعى (والطبقى). وغيرها مـن العوامـل الاجتماعيـة والتاريخيـة التـى حـاول تجاهلـها؟ أم أن هذه المصالح والأهواء – معلقة بالهواء – أو ميتافيزيقية هى الأخرى؟

إذا كـانت الرؤيـة الجماليـة تختلـف بـاختلاف المجتمعـات والعصـور، فـإن الفيصل يكون فى دراسة درجة الوعى الجمالى فى إطاره الاجتمـاعى والتـاريخى، لا فى الوقوف عند عتبات دراسة العبارات دراسة لغوية فحسـب. والتـى وإن كـانت ذات أهمية بالنسبة لموضوع القيم، إلا أنها نتيجة لطبيعة القيم وليست سببًا.

المحاكاة – التعبير – الخلق

فى مقال له بعنوان: الشعر لا ينبئ .. يقول الدكتور زكى نجيب محمود:

"غفر الله لفلاسفة اليونان الأولين – و"أفلاطون" و"أرسطو" على وجه التخصيص – حين تركوا للناس من بعدهم مبدأ فى النقد الأدبى أزاغ أبصارهم عن حقيقة الأدب وحقيقة الفن. حتى ليحتاج الأمر إلى أمثال هؤلاء الفحول ليصححوا الأوضاع بحيث يحررون الناس من حبائل ذلك المبدأ القديم الراسخ فى النفوس وأعنى به مبدأ المحاكاة الذى يجعل الفن محاكاة للطبيعة. فإن رسم رسام صورة قالوا له: ماذا "تعنى" هذه الصورة؟ .. أى أنهم يسألونه أين الشئ فى الطبيعة الذى جاءت الصورة لتحاكيه. والويل له إن قال لهم عن صورته إنها لا تصوِّر من الطبيعة شيئًا. وإن أنشأ شاعر قصيدة بحثوا عن معانيها لينظروا أحقًا قالت أم قالت باطلاً .."(١)

رافضًا نظرية المحاكاة على أساس أنها تدعو – من وجهة نظره إلى أن يقول الشاعر أو الفنان شيئًا، أو معنى مما يصح – على حد تعبيره – أن تراجع القصيدة عليه ليحكم عليها بالحق أو بالبطلان. بل ويسخر منها لأنها تطالب الشاعر – على حد قوله – بالكتابة عن النيل العظيم، أو المقطم أو حوادث التاريخ التى تدور من حوله. كما تطالبه بأن يكون على صلة بما تقوله الصحف كما يفعل المعلقون السياسيون الذين يسايرون الحوادث يومًا بعد يوم.

وفى إطار تأكيده على ما هو الفن أو الشعر من وجهة نظره، فإنه بالإضافة إلى نقده السابق لنظرية المحاكاة، يقدم نقدًا آخر لنظرية "التعبير" فيقول:

"ثم غفر الله لجماعة من النقاد المحدثين الذين جاءوا وكأنما هم الثائرون على المبدأ القديم – مبدأ المحاكاة – وأعلنوا فى الناس أن فى جعبتهم سهمًا جديدًا هو أنفذ من السهم العتيق إلى حقائق الفن، فقالوا: لا .. ليس الفن وليس الأدب "تصويرًا" لهذا الشئ، أو ذاك مما تدركه الحواس، بل هو "تعبير" عن هذا الوجدان أو ذاك مما تضطرب به النفس .. وإنى لأعترف بأننى كنت إلى عهد قريب جدًا من أنصار هذا الرأى فى الأدب والفن، فبناء على هذا الرأى لا يجوز أن ننظر إلى الصورة – مثلاً – ونسأل: ماذا تصور من أشياء الطبيعة، لأنها لم تجئ لتصوِّر شيئًا، وإنما هى انعكاس لما تختلج به نفس الفنان، تومئ إيماء وتوحى إيحاءً بنوع العاطفة التى لابد أن تكون قد ملأت عليه جوانحه وهو يسكب ألوانه على لوحته.. وكذلك إذا قرأت قصيدة من الشعر، فلا تلتمس معانيها فى جنبات الطبيعة، بل التمسها فى

جوانح الشاعر نفسه. لأن ألفاظها إنما صيغت لتومئ وتوحى بما عسى أن تكون نفس الشاعر قد اختلجت به"[١٣]. ويرى أن هذا الرأى لا يفترق عن رأى مدرسة المحاكاة. فما زال هناك الأصل الذى جاءت القطعة الفنية لتصوره، وإن القطعة الفنية ستكون نسخة من شئ أهم منها.

وإذا كان داعية الوضعية المنطقية يرفض المحاكاة، والتعبير، فبماذا ينصح إذن؟ وكيف تقرأ القصيدة أو يمكن تذوق اللوحة؟

يقول "زكى نجيب محمود": "اقرأ القصيدة من الشعر، وانْس أن فى العالم شيئًا سواها، عش فيها وحدها، ولا تدع خيالك يتسلل إلى شئ أمامها أو إلى شئ وراءها ثم انظر بعد ذلك: إلى أى حدّ ترى نفسك إزاء كائن متكامل الخلقة كامل التكوين .."[١٤] ثم يحاول أن يشرح - من وجهة نظره - معنى البيت، والقصيدة مؤكدًا على أن العمل الفنى كيان مستقل بذاته، وليست القصيدة أداة من الشعر ينقل بها الشاعر إلى القارئ شيئًا من المعرفة كائنة ما كانت، ولو كان ذلك هدفها. لما كان هناك ما يدعو إلى غناء الشعر،[١٥] ثم يأتى ببيت من الشعر لأمرىء القيس.

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... علىَّ بأنواع الهموم ليبتلى

مشيرًا بأن هذا البيت من الشعر لا إخبار فيه بالمعنى التصويرى المألوف، ولا إخبار عن قوانين النفس البشرية فى شعورها، ولا عن المجتمعات كيف تظهر وكيف تزول، بل ها هنا شئ فريد فى ذاته، يقرأ لذاته، ويفهم مستقلاً عن كل شئ سواه.[١٦] فالفن - فى رأيه - ليس له معنى، ولا ينبغى أن يكون له، إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخًا بين العلم والفن؛ فينتهى به إلى شئ لا هو إلى هذا ولا هو إلى ذاك. بل ولا يكون الفن فنًا إذا أعاد ما هو قائم بالفعل ولم يأت بخلق جديد، كما أن دنيا الفن لم تنشأ لتزودنا بنسخة أخرى من دنيا الواقع، وإلا لكان الفن عبثًا وباطلاً.[١٧]

كما أن مهمة الفنان ليست فى نقل الحوادث الواقعة بذاتها، بل عمله هو أن يلتقط الصورة من حوادث الواقع ثم يصب فيها ما شاء من مادة. وبهذا يكشف عن جوهر العالم الحقيقى، لأن جوهر هذا العالم هو الصور التى تنصب فيها الحوادث .. هذه الصورة خالدة، لا تموت.[١٨]

وإذا كانت المحاكاة تقتضى - فى رأيه - أن تكون القطعة الأدبية تصويرًا للخارج، أما التعبير فيرى أن العمل الفنى هو تصوير للداخل (داخل الإنسان) فإن "زكى نجيب محمود" يرى أن للعالم ثلاثة أوجه: الطبيعة فى الخارج - تختص بها

العلوم وأحاديث الحياة اليومية الجارية. وذات فى الداخل تتبدى فى أحلام اليقظة وأحلام النوم وما إليها. ثم عالم من فن وأدب قائم بذاته لا يصوّر خارجًا ولا يعبر عن داخل، وإنما هو خلق، وعلى من يرتاده أن يعيش فيه، فلا يتخذ منه مجرد نافذة يطلّ منها إلى شئ سواه. فإذا وجد فى جوف القطعة الفنية ذاتها ما يغنيه فقد بلغ النشوة الفنية المقصودة، وإلا فليست تلك القطعة بالنسبة إليه من الفن فى شئ."[١٩]

إن هذا يعنى بالإضافة إلى رفضه نظريتى المحاكاة، والتعبير، تقديم نظرية أخرى - يراها متسقة مع أفكاره - هى نظرية الخلق. إنه يرفض النظرية التى جاءت من وجهة نظر المتلقى. وكذلك تلك التى كانت من زاوية الفنان لتقدم نظرية تعتمد على أن العمل الفنى قائم بذاته فى عزلة عما سواه، سواء كان ذلك التاريخ أو الواقع الاجتماعى أو الفنان (المبدع) نفسه. فالفن لا يقوم على المحاكاة للعالم الخارجى (رغم الفهم السطحى للمحاكاة والذى سوف نناقشه لاحقًا) ولا يقوم على التعبير عن انفعال الفنان سواء كان هذا الانفعال ذاتيًا صرفًا، أو كان فى علاقة وثيقة بالواقع المحيط به، بل يقوم الفن - من وجهة النظر هذه - على أساس أنه كيان مستقل ينفصل عن كل شئ آخر، وأنه قائم بذاته.

إنّ النقد الموجه هنا لنظرية المحاكاة منصب - على حد ما يرى "جيروم ستولنيتز" فى تصنيفه لأنواع المحاكاة، على النوع الأول، وهو "المحاكاة البسيطة" وهو الفهم السطحى والساذج للمحاكاة، والذى يختلف كثيرًا عما قاله "أرسطو"، والذى أوضح ذلك فى قوله: "وواضح كذلك ما قلناه أن مهمة الشاعر الحقيقية ليست فى رواية الأمور كما وقعت فعلاً، رواية ما يمكن أن يقع. والأشياء ممكنة إما بحسب الاحتمال أو بحسب الضرورة. ذلك أن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروى الأحداث شعرًا والآخر يرويها نثرًا (فقد كان من الممكن تأليف تاريخ "هيرودوتس" نظما ولكنه كان سيظل مع ذلك تاريخًا سواء كتب نظمًا أو نثرًا)، وإنما يتميّزا من حيث أن أحدهما يروى الأحداث التى وقعت فعلاً بينما يروى الآخر الأحداث التى يمكن أن تقع. ولهذا كان الشعر أوفر حظًا من الفلسفة وأسمى مقامًا من التاريخ لأن الشعر بالأحرى يروى الكلّى بينما التاريخ يروى الجزئى".[٢٠]

فلم يكن "أرسطو" يعنى بالقول بالمحاكاة نسخ الواقع، بل يهتم بالأساس بالرؤية الجمالية والفنية، وهذا عكس ما ساد لفترات طويلة - وما زال - لدى الكثير من الذين عالجوا آراء "أرسطو". وقد كان - كغيره من اليونانيين - انطلاقًا من

معنى اللفظ اليوناني "فن"، والذى كان يعنى صنع شئ ما، وإدراك صورة ما فى هيولى. فالفنان منتج وصانع .. كما أن عملية الخلق بالنسبة للفنان والطبيعة ليستا عمليتين مختلفتين.[٣١]

إنّ الاختلاف مع نظرية المحاكاة ليس هو المشكلة إذن، وإنما عرض هذه النظرية بالطريقة التى تجعل المتلقى ينفر منها – وهو أمر تعرضت له هذه النظرية كثيرًا – هذا مع أننا لا نحبذ هذه النظرية فى نفس الوقت.

كذلك لم تكن نظرية "التعبير" تقوم على نفس المبدأ القديم للمحاكاة. وكل ما حث هو تبديل ثوب بثوب على حد تعبيره. فقد رأى "كروتشه" أن "الطير يغنى للغناء ولكنه فى غنائه يعبر عن مجمل حياته"[٣٢] مؤسسا على ذلك كون الفن تعبيرًا أو لغة تعبيرية.

والجدير بالذكر أن "أوجين فيرون Eugen Veron" قد ميز بين التعبير وبين المحاكاة، بأن المحاكاة تقوم على أساس أصل ينظر إليه الفنان، ورأى أن التعبير إنما يكون عن المشاعر والانفعالات. ورغم أنه لم ينج من الفهم الساذج أيضًا لمفهوم المحاكاة، وعدم الالتفات إلى الاتجاهات التى حاولت تطويرها – أى المحاكاة – فى القرون السابقة. وعملية التعبير ليست عملية بسيطة، بل إن الفنان الذى يقع تحت تأثير الانفعال الجمالى، لا يقوم بمجرد النقل أو النسخ للعمل، سواء كان ذلك النسخ يتصل بالطبيعة أو من مخزون أفكاره، بل يعيش عملية (حمل) معقدة على حد تعبير "جون ديوى" – يتم فيها الحوار بين المواد المستخدمة وبين الانفعال، فيحدث التعديل – ليس فى المادة فحسب، بل وفى الانفعال أيضًا حتى يصير الانفعال جماليًا، أى يرتبط بموضوع عمل (مبدع) يكون هو نتيجة هذه العملية المعقدة.[٣٣]

فليست مهمة الفنان فى المحاكاة، أو التعبير هى مجرد الاغتراف من مخزون لديه، فى الطبيعة (المحاكاة) أو فى داخله (التعبير). بل إن هذا التبسيط ليس إلا الوجه الآخر لما يقدمه (زكى نجيب محمود) عن نظرية الخلق، على أنها منبتة الصلة بالواقع والفنان – أى تقديمها فى هذه الصورة التبسيطية المسطحة.

ولم يكن الانتقال من نظرية المحاكاة إلى التعبير مجرد تبديل ثوب بثوب، مع الاحتفاظ بالمحتوى الأساس (أو الأصل)، بل كان الانتقال تعبيرًا عن تغيرات فى الواقع الاجتماعى، والظروف المحيطة بالإنسان جعلت الانتقال ضرورة. فإذا كانت

المحاكاة هي التعبير الدقيق عن فن ما قبل الرأسمالية، حيث كانت الكلاسيكية هى المذهب المسيطر، وكان الإنسان الفرد غير موجود فى مركز الشعور، بل العلاقات الخارجية هي الأساس: فإن التعبير جاء نتيجة للاتجاه فى المجتمع الرأسمالى إلى إعلاء الفردية، ووضع الإنسان فى بؤرة الاهتمام، بعد العرق أو القبيلة أو العشيرة أو المدينة، ولذلك كان الفن كتعبير عن انفعال الإنسان نتيجة طبيعية لهذه التغيّرات. لقد أصبح العالم منظورًا إليه من خلال انعكاسه على ذات الفنان، وبالتالى صار العمل الفنى أكثر عمقًا، وأشد تعقيدًا.

وإذا كانت نظرية الخلق (أو الإبداع) تأتى فى الترتيب بعد هاتين النظرتين، فإن "زكى نجيب محمود" عندما يقدمها، إنما يقدمها - كالعادة - منفصلة عن الظروف التى أنتجتها، وكالعادة، كنوع من التخريج المنطقى الصرف لبعض العبارات التى يمكن أن تكون ذهنية أكثر منها واقعية.

فإذا كانت نظرية "الخلق" ترى أن العمل الفنى قائم بذاته، وأنه للمتعة الخالصة. فإن هذه النظرية لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الظروف والملابسات التى يمكن أن تسمح بمثل هذه المتعة، وهذا الانصراف التام للاستمتاع بالعمل الفنى بعيدًا عن جميع المؤثرات الخارجية والداخلية. وذلك عندما أن يكون الإنسان فى ظروف ترف اجتماعى تسمح له بأن ينعزل عن حاجاته اليومية فلا يطلبها فى العمل الفنى، كما يكون بعيْدًا عن الإرهاق الذهنى والجسدى والمشكلات النفسية والاجتماعية، وهذا وإن كان يتطلب وضعًا مثاليًا، فإنه يحوّل النظرية إلى نظرية مثالية، وإن كانت هى بالضرورة غير ذلك.

فما يطرحه "زكى نجيب محمود" من خلال رؤيته لهذه النظرية إنما يعيدنا إلى نوع من المثالية الذاتية، والتى كان يريد أن يدحضها ويرد عليها، سواء فى "خرافة الميتافيزيقا" - ورأيه فى القيم الجمالية - أو فى حديثه عن الشعر أو الفن.

إن الموقف الجمالى الذى يجب أن يعيشه المتلقى للعمل الفنى إنما يعنى أن العمل الفنى يتم تلقيه فى ذاته، دون الرجوع إلى شئ خارجه. وإذا كان تقويم العمل الفنى يجب أن يتم عبر وسائط فنية، فإن هذا لا يعنى أن الفن ينعزل تمامًا عن مبدعه، أو عن الواقع الاجتماعى، وليس بالضرورة معناه تجاهل الفنان لكل ما يدور حوله من حوادث ومواقف سياسية واجتماعية، وحروب .. وغيرها.

إنَ "الخلق" أو الإبداع لا يتم فى فراغ، وليس بعيدًا عن الواقع، كما أن العمل الفنى يحمل بالضرورة بصمات مبدعة - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - وإنَ علاقة جدلية تقوم بين المبدع من جهة، والمتلقى من جهة أخرى عبر عمل فنى محدَد، وإذا كان التركيز على العمل الفنى مفيد فى تحليله وتشريحه، فإن هذا يمثل جزءاً من النقد، وليس كل النقد.

الشعر والشعراء

ما هو الشعر؟ ما هى مادته، وما هى طبيعته؟

يرى "زكى نجيب محمود" أن مادة الشعر هى الكلمات. وإذا كانت الكلمات فى طبيعتها الأولى رموزًا تواضع عليها أبناء الجماعة الواحدة لترمز إلى شئ سواها، ولكن هذه الأداة اللغوية سرعان ما تحوَلت عن طبيعتها الأولى فأصبحت لها طبيعتان، أما الطبيعة الثانية فهى أن تقف عند حد الأداة اللغوية ذاتها، لا تنفذ منها إلى شئ وراءها، أى أنها مطلوبة لذاتها. والشعر هو هذه الحالة الثانية، فلئن كانت مادة الشعر الكلمات، إلا أنها كلمات نسقت على نحو يمتع السمع لما فيها من صفات، ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هى واقعة فى دنيانا التى نعيش فيها، فإذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق، فهو تطابق غير مباشر. وليس هو التطابق الذى يكون بين اللغة والأشياء فى أحاديث التفاهم التى نألفها فى حياتنا اليومية الجارية.(٢٤)

فإذا كانت اللغة فى الحياة اليومية، وفى النثر عمومًا، تشير إلى أشياء موجودة فى الواقع، وإنها أداة للتفاهم، أى أن الدلالة تكون من أهم مقوماتها وهذه هى الطبيعة الأولى للغة، أما الطبيعة الثانية للغة، وهى اللغة الشعرية وهى الكلام الذى لا يراد به الإشارة إلى الواقع.

يقول "بارتون جونسون": فى "اللغة العادية غير الفنية يفسَر مضمون النص عامة على حدود شفرة مفردة، ولكن العلاقة - فى الأعمال الفنية - بين النص والنظام تكون - بالقطع مختلفة".(٢٥)

ولكن اللغة الشعرية لم تتوقف عند هذا الحد، بل تجاوزت ذلك إلى اللغة اليومية، وتحولت لغة الحياة اليومية على أيدى شعراء مثل (ت. س. إليوت) وأتباعه من الشعراء العرب - "صلاح عبد الصبور"على سبيل المثال - إلى لغة شعرية "كانت بذلك أكثر اتَصالاً بالعصر والظروف الاجتماعية، بعد أن صار العصر هو "عصر الإنسان

العادى، لا عصر الملوك والأبطال الذين يخرجون على الطبيعة ويصنعون أشياء خارقة وغير عادية".[٢٦]

الجدير بالذكر أن "زكى نجيب محمود" فى "قشور ولباب" قد رأى أن لغة النثر يجوز أن تستخدم فى الشعر .. بل يستحيل أن يكون ثمة فارق جوهرى بين لغتى الشعر والنثر .. فكلاهما أداة بعينها، وكلاهما يخاطب عضوًا بعينه، ويمكن القول أن ما يكسو كليهما من الجسد قوامه مادة بعينها ونزعتاهما متقاربتان، بل تكادان تكونان متطابقتين، وليس يلزم أن يختلفا بالضرورة من حيث الدرجة. إن الشعر لا يهمى من العبرات ما يشبه عبرات الملائكة ولكنه يسفح دمعًا آدميًا طبيعيًا. إنه لا يستطيع أن يفاخر النثر بأن دماءً مقدسة تجرى فى عروقه فميَزت دماءه من دماء النثر، إذ يدبَ فى عروقهما على السواء دم بشرى واحد.[٢٧]

وهكذا نجد أن لغة الشعر ولغة النثر عنده تعودان للتقارب. وينزع عنهما الاختلاف، بعد أن كانتا متباينتين ..

ويعدَ التفرد أهم مايميَز الشعر - بل مميزات الفن على اختلاف أنواعه - وهو التفرد الذى لا يقبل التكرار، لا فى ماض ولا فى حاضر ولا فى مستقبل.[٢٨]

وكذلك يرى أن أهم ما يميز الشعر عن غيره من الفنون - هو الحركة - فالشعر - عنده - كالموسيقا يملأ فترة من زمن، فلابد من امتداد زمنى، طال أو قصر، لقراءة القصيدة من الشعر، ولذلك كان أنسب ما يناسب الشعر هو ما يمتد على فترة من زمن، أعنى حركة وفعلاً تتطور أجزاؤه بحيث يستلزم طولاً زمنيًا لتمامه. وإذا كانت عبقرية التصوير وعبقرية النحت - على حد تعبيره - هى فى تجميد لحظة معينة فى مكان ثابت، فإن عبقرية الشعر فى إبراز الفاعلية والنشاط الحركى الذى ينساب على سلسلة من لحظات متعاقبات.[٢٩]

وإذا كان النقد العربى القديم قد رأى أن أعذب الشعر أكذبه، فإن "زكى نجيب محمود" - تحت عنوان، أعذب الشعر أصدقه يحاول أن يفند هذا الرأى ويرد عليه. فيرى أن "ماكولى" (١٨٠٨ - ١٨٥٩) رأى أن الصدق هو مقياس الشعر الصحيح، فقد كان "هوميروس" صادقًا حين صور الحروب كما صورها، ورسم الأبطال كما رسمهم. وكذلك كان ("جون رسكن" ١٨١٩ - ١٩٠٠ يرى أن الصدق أساس جودة الشعر. ويؤكد "زكى نجيب محمود" على هذا الرأى بقوله وهكذا يرى الناقد المثقف البصير أن أعذب الشعر أصدقه.[٣٠]

ولكن أى نوع من الصدق؟

هل هو الصدق الفنى؟ أم الصدق الواقعى؟

إنه لا يوضح بدقة أى صدق يرى، وكذلك يمكننا أن نطرح سؤالاً:

ما هو الصدق؟ وما المعيار الذى نستطيع أن نقومَ به هذا الصدق ونستدل به عليه إذا كان موجودًا فى العمل الفنى أم لا؟

وألا يتعارض ذلك مع رؤيته للإبداع، ونظرية الخلق، إذْ يكون الحكم على العمل الفنى من داخله (أى حكمًا شكليًا)، كما أن الفن – من وجهة نظره كما أسلفنا فى عرضنا – ليس محاكاة أو تعبيرًا عن انفعال ..

ولنتجاوز ذلك إلى تعريف الشاعر.....

يقول "زكى نجيب محمود"[٣١] وليسمح لى القارئ أن أسأل: ماذا نعنى بكلمة شاعر؟ من هو الشاعر؟ ومن يخاطب بشعره؟ وأى عبارة ترجى منه؟

ثم يجيب بأنه إنسان يخاطب الناس. وقد أوتى أرهف إحساس، وحماسة أحَر، وشعورًا أرقَ، ودراية أشمل بطبيعة البشر ونفسًا أوسع أفقًا مما يحتمل أن يكون لعامة الناس. ويتميز الشاعر بميل إلى التأثر أكثر مما عداه بالأشياء الخافية كأنها بادية لناظريه،كما أن له مقدرة على أن ينشئ فى نفسه عواطف هى فى حقيقة الأمر أبعد شبهًا بالعواطف التى تنشأ بما يقع فعلاً من الحوادث .. كما أنه يتميز عن الناس بقابليته العظيمة للتفكير أو الشعور حين لا يكون تحت مؤثر خارجى مباشر يستثير ذلك التفكير أو الشعور، ثم هو يتميز عن كل الناس بمقدرته الفائقة على التعبير عن تلك الخواطر والمشاعر على نحو ما نشأت فى نفسه.

وإذا كان الشاعر يتمتع بهذه المميزات التى تفصله عن الإنسان العادى وتجعله قادرًا على نقل العواطف والمشاعر وترجمتها إلى عمل فنى، فإنه – أى الشاعر – أيضًا فى رأى مفكرنا هو بمثابة حلقة وسطى بين عالم المعانى الخالدة من ناحية، وعالم الحياة الجارية العابرة من ناحية أخرى.[٣٢] ووظيفته هى أن يرد للناس أحداث حياتهم الواقعية إلى صورها التى تكسبها معناها وإلا كانت مادة الحياة الجارية حادثات تتصاحب أو تتعاقب بلا معنى ولا مغزى. وعلى هذا فإنه يستمد صوره الثابتة من عالم علوى.[٣٣]

كما أن الشاعر ينتقل من المرئى إلى المسموع إلى رحاب نفسه، ليجد هناك وراء ذلك المحسوس الجزئى المقيد بزمانه ومكانه، عالمًا من صور أبدية خالدة لا

تقتصر على زمان بعينه ومكان بعينه. وهكذا يفعل العالم لولا أن العالم يستخلص تلك الصور هياكل من علاقات مجردة، وأما الشاعر فيقدمها عامرة بالمضمون والفحوى. فتضبح بالنسبة لوقائع الحياة الجارية بمثابة النموذج من تطبيقاته .. ومن هنا كان الشعر هو الذى يضفى على الحياة وقائع معناها .. فلئن قيل أن الشاعر الحق يصور الحياة، فليس التصوير المقصود هنا هو تصوير المرآة للواقف أمامها، بل هو تصوير المثال الثابت للجزئية الطارئة.[٣٤] ولكن ألا يعيدنا هذا الرأى إلى نظرية المثل الأفلاطونية، وكذلك إلى نوع من المحاكاة، محاكاة المثل الأعلى؟ وأكثر من ذلك تلك اللغة العقادية الواضحة فى بداية الفقرة.

وعندما يسأل: فماذا نطلب من الشاعر؟ يجيب:

أنطالبه أن يتقصى بعقله حقائق الأشياء فى ذاتها ليصفها كما هى فى الواقع، مستقلة عن حواس الإنسان؟ إنه لو فعل كان بهذا الوصف الموضوعى أقرب إلى الفلاسفة والعلماء منه إلى أصحاب الفن والشعراء. أم نطالبه بأن يصف دنياه كما تقع فى نفسه، مهما تكن هذه الصورة الذاتية بعيدة عن الواقع؟ نعم، إنه ينبغى الشاعر فى رأى الناقد ألا يكترث بالأشياء فى ذاتها، بل واجبه أن يصوِّرها بالنسبة إليه، ولعل هذا يعيدنا أيضًا إلى النظرية التعبيرية والتى تتعارض مع نظرية الخلق والتى نادى بها. ويتأكد ذلك أيضًا عندما يرى أن الشاعر والصوفى سواء، فأداة الإدراك لديهما هى "الذوق أو الحدس، أو الرؤية المباشرة التى تواجه الحق مواجهة لا تدع لصاحبها حاجة إلى إقامة البرهان، وأما المعين الذى يستقيان منه فهو الذات من باطن"[٣٥] وهنا يؤكد أيضًا أن الشاعر إنما يقوم بـ (التعبير) عن انفعال، وخاصة إذا رجعنا إلى ما ذكره - "زكى نجيب محمود" - عن إرهاف حسِّ الشاعر وقدرته الفائقة على نقل المؤثرات التى تقع على ذاته من الحادثات وترجمتها إلى لغة الشعر. بل يقع التناقض الحادّ بين أفكاره عندما يرى أن الشعر كائنة ما كانت صورته يجاوز حدود الشاعر إلى سواه، وبذلك تتحول اللغة التى يتعامل معها إلى لغة إشارة، إذ يتضمن هذا أن تكون كلماته شحنة منقولة من طرف إلى طرف؟ أى أنه ينقل انفعالاً. وبذلك يكون الشعر تعبيرًا، ولا يصمد أمام هذا الخلط القول بأنه ينقل حقيقة خالدة ندركها عن طريق موقف جزئى .. هذه الآراء التى تناقض أفكاره السابقة وتؤكد وقوعه تحت تأثير العقاد.

إن الموقف مـن الشعـر والشـاعر إنمـا يعيدنـا هنـا إلى نظريتـي المحاكـاة، والتعبير، ولا يمسَ من قريب أو بعيد نظرية الخلق، وإذا كـان (المفكـر) يتوجس من شئ، فإنما يتوجس من ربط الشاعر والشعر بالواقع، وإذا كان قد رفض التعبير - كتعبير عن انفعـال -، سـواء فـي صلته بداخـل الإنسان فحسب، أو فـي جـدل الداخـل مع الخارج، أي الفنان مع الواقع الاجتماعي، وذلك عندنـا صـاغ نظرية الخلق، إلا أنه هنا يعود إليها، وبدلاً من أن يجعل الشعر، أو الفن عمومًا بلا معنـى - كما سبق أن أوضحنا، وأنه قـائم بذاتـه، وأن القصيدة ليست أداة تنقل المشاعر إلى القارئ. فإنه يعـود ويـرى أن الشـاعر ينقـل المشـاعر، ويتغنـى للنـاس جميعًـا وينقـل (الحقـائق الخالدة؟!).

الشعر والأخلاق

يقول "زكي نجيب محمود":

"مادة الشعر ألفاظ مما تستخدمه أنت واستخدمه أنا في قضاء شئـون حياتنـا، لكن لكل لفظ جانبين، فله الدلالـة المنطقيـة التي يشير بها إلى الأشيـاء، وله كذلك الغزارة النفسية وعلى هذا الجانب النفسي يرتكز الشعر".[٣٦]

أي أنه إذا كانت الكلمات تعتبر رموزًا لأشياء، أو دالا عليها في جـانب كـان الجـانب الآخر لهـا هـو الذي يعنى الشعر - من وجهة نظـره - ذلـك الجـانب غـير المنطقي، وغير الدلالي، إنه في ما تحمله الكلمة من شحنـات نفسية وانفعالية يجعلها تعبر عن الذات الإنسانية بكل ما يعتمل فيها.

وليست كل ألفاظ اللغة في الغزارة النفسية سـواء، "بـل منها مـا لا يجري مع تيار المشاعر إلا بأقل القليل، وعندئذ يقتصر على دلالته المنطقيـة وحدهـا، ولكـن منهـا كذلك ما يعب عبًا من تيـار المشـاعر حتى لتصبح اللفظـة كنبضـة القلـب. ومـن هـذا النوع الغزير بأغـوار الوجدانيـة ينسـج الشـاعر شعره"[٣٧]. وهـذا يعيدنـا مـرة أخـرى إلى القول بلغـة شعريـة، ولغـة غير ذلك، أي لغة منطقية أو علمية. ولعل هـذا يقودنـا إلى تفرقته بين العبارة العلمية والعبارة الشعرية إذ يرى أن العبـارة العلمية لا يدخلها لبس ولا غموض، ولا يتعدد تفسيرها عند القارئين، بينما المثـل الأعلـى للقـول الشعري هـو أن يحمل مـن المعـاني مـا لا حصر له إذا استطاع الشاعر ذلك. بحيث تتعدد زوايـا الرؤيا عند مختلف السامعين أو القارئين.[٣٨]

وبناءً على ذلك فإن مهمة الشاعر عنده هي أن "يظهر عبقرية اللغة العربية، وأن يخرج إلى الآذان سرّها"(٣٩) ولذلك فإنه يرى أن دعاة شعر العامية إنما هم من العابثين. وهنا نراه فى جملة قصيرة. يلغى بجرة قلم، تراثًا وحاضرًا من الشعر الشفاهى والمكتوب من "ابن عروس" و"النديم" "وبيرم" و"فؤاد حداد" و"صلاح جاهين" و"الأبنودى"، و"سيد حجاب"، من أقطاب الشعر الشعبى والمكتوب باللهجة الدارجة (العامية). وهو بذلك يكون أميناً على المواقف العقادية التى تأثر بها بحكم أنه كان من بطانته. بالإضافة إلى أن هذا يؤكد على قوله بأن الشعر ليس وسيلة لأشياء أخرى، خاصة إذا علمنا أن شعر العامية، بلهجته، وقوته الشفاهية، هو الأكثر تأثيراً فى الجمهور ..

وإذا كان الشعر ليس وسيلة لغاية أسمى، وأن الأولوية للشعر ذاته ثم تأتى بقية الأغراض عوارض طارئة على الجوهر فهذا بدوره يؤكد أن الشعر لم يخلق ليخدم الأخلاق. وذلك اعتمادًا على أنَ القيمة الجمالية، وقيمة الخير هما بمثابة مجالين منفصلين، ومهمة كل منهما تختلف عن مهمة الأخرى.

وفى إطار توضيحه لهذه الفكرة – فكرة أن الشعر ليست مهمته أخلاقية – يقول: "لنأخذ فكرة من الأخلاق، وصورة من الشعر، كى نتبين الفارق بينهما، تقول الأخلاق – مثلاً – بوجوب التعاون بين الناس، فيكون الهدف من قولها هذا هو أن نصلح حياتنا العملية، بحيث ندخل فيها التعاون إذا لم يكن قائمًا، ويعطينا الشعر صورة الرجل الذى يطلق عليه اسم "هاملت" لا لكى نصلح شيئًا فى حياتنا، بل لنفهم تلك الحياة كلما صادفنا بين الناس رجلاً شبيهًا بـ "هاملت".(٤٠)

وعلى ضوء ذلك فإن مهمة الأخلاق تكون الإرشاد إلى السلوك السليم، بينما مهمة الشعر هى جعلنا أكثر فهمًا للعالم – فى رأيه – فإن ظهر أى تأثير أخلاقى للشعر، فإنما يكون عارضًا وبشكل غير مقصود.

وفى محاولة تأكيد هذه الفكرة يعود بنا لآراء "الفارابى"، والتى ترى أن الفن ليس هادفًا بطبيعته، ولكن ذلك لا يمنع أن تأتى منه النتائج السلوكية التى نريدها. ويرى أنه "لا مناص من التفرقة الفاصلة بين مجال الشعر من ناحية، ومجال الأخلاق من ناحية أخرى، فلكل مجاله ومعياره. وإن الشعر ليظل شعرًا سواء رضيت عنه مبادئ الأخلاق أم لم ترض ما دام قد حقق لنا ما تقتضيه طبيعة فنه فلا فرق عند الفنان بين أن يصور الشاعر فضيلة أو أن يصور رذيلة، طالما هو قد أجاد فى الحالتين.

إن دنيا الشعر ترحب "بأبى نواس" ترحيبها بـ "زهير" وإن "ملتون" بفردوسه المفقود لشاعر فى الجانب الإلهى من قصيدته كما هو شاعر فى جانب تصويره للشيطان.[41]

إن معيّار الشّعر الجيد لا علاقة له بموضوع الرذيلة أو الفضيلة، فالشعر الجيد هو الذى ينجح فى تصوير الفاضل كما ينجح فى تصوير الشرير، و"زهير بن أبى سلمى" و"أبو نواس" مستوعبان فى الشعر بصرف النظر عن أن أحدهما "أخلاقى" والآخر "ماجن" ونجاح الشاعر فى تصوير الشيطان نجاح لشعره، بنفس الدرجة التى ينجح فيها فى تصوير الإله (كما فعل ملتون فى الفردوس المفقود). فوسيلة الشعر هى اللفظ، وهى هدفه الأول والأهم. ودوره ينحصر فى كيفية استخراج عبقرية اللفظ فى جرْس ونغم وقدرة على الإيحاء.

ويلتقى "زكى نجيب محمود" هنا مع "ريتشاردز" فى قوله إنَ الفن بصفة عامة والشعر بصفة خاصة يعنى ما يعنيه بالإيحاء لا بالتوجّه المباشر، فقد توحى إليك قصيدة شعر بما توحى. فى الأخلاق وفى غير الأخلاق، على أنها فى الوقت نفسه قد توحى لغيرك بمعنى آخر، دون أن يكون أحدكما حجة على الآخر، ومن هنا يجئ للشعر ثراؤه فى تنوع التأويل.[42] أما محاولة العثور على معنى واحد وحيد قصد إليه الشاعر فهذا ضرب من المحال. بل - وأقول أنا - إن هذا يعد إفقارًا للشعر وتبسيطًا لطبيعته.

والشعر يهتم بالدرجة الأولى بوسيلة أدائه، ذلك أننا لا نسأل ماذا قال الشاعر؟ بل كيف قال؟ والوسيلة - أى الألفاظ - هى فى الوقت نفسه غاية، ومن الإجحاف أن نطالب الشعر بالخروج عن طبيعته ليخدم شيئًا سواه. إن الشاعر الذى يقدم عظة، أو إرشادًا إنما ينفى عن نفسه كونه شاعرًا. فالشعر من أخص خصائصه أن يقف عند الجزئيات المفردة، من سلوك أو مرئيات أو غير ذلك مما يجئ إدراكه محددًا بحدود المكان والزمان. ولو أراد الشعر أن يكون رسالة أخلاقية ضاع منا الشعر والأخلاق معًا. كما يستشهد برأى "ليسنج" فى أن الشعر فعل. وإذا كانت الأخلاق تأمر، فإن الشعر يفسّر، والشعر كاشف عما استتر من لواعج النفس وخلجاتها لا يفرق فى ذلك بين خير وشرّ. إنه يكشف الغطاء عما لا تراه العين العابرة من طبائع الناس. ومهمة الشعر أن يغوص إلى الأعماق الخبيئة ليرى الرواسب عند القاع فيخرجها من حالة الشعور المبهم الغامض، إلى حالة التصوير الواضح، ليرى الإنسان نفسه كما هى. إن الشاعر يصور لك فردًا معيّنًا أو حالة شعورية خاصة من حب أو كراهية أو غضب أو

رضا فهو يقدّم لك العام فى الخاص – وهذا هو موضع الإعجاز فى الشعر. وإذا كانت الأخلاق تنهانا عن الرذيلة وتحضنا على الفضيلة، فإن الشعر يفتح أعيننا على منابع الرذيلة والفضيلة معًا.(٤٣)

وهكذا لكى يؤكد "زكى نجيب محمود" رأيه فإنه يستخدم كل الوسائل المتاحة لكى يؤكد على تباين مجالى الفن بصفة عامة والشعر بصفة خاصة، من جهة، والأخلاق من جهة أخرى مستعينًا فى ذلك بآراء "لاكون" و"ريتشاردز"، و"ليسنج" و"الفارابى" وغيرهم. بل إنه رغم اختلافه فيما سبق مع اتجاه "التعبير" فى الفن. نراه يستعين بمقولات هذه الاتجاه من بعض جوانبه ما دام هذا يساعد على دحض الرؤية الأخلاقية للفن. ولقد كان حديثه عن فصل الشعر عن الأخلاق بمثابة ردّ على الاتجاهات اللاهوتية والتقليدية التى تجعل من الشعر أداة ووسيلة أو وعاءً تصب فيه المفاهيم الأخلاقية والدينية وكلنا لوعدنا إلى فترة الخمسينيات والستينيات فإننا سوف نتأكد من أنه كان ردّ فعل تجاه الاتجاهات التى تنادى بالالتزام، وربط الفن والأدب بالسياسة والواقع الاجتماعى.

و"الشعر محايد، يصور لك العبقرى والأبله على حد سواء، فهو كالشمس تشرق على الكائنات بغير تمييز.(٤٤) أى أن الشعر لا ينحاز فى تصويره للرذيلة أو للفضيلة، وإنما الشعر الحقّ هو الذى يقدم لك كل النماذج بشكل جيد ومقنع، لكى يمتع المتلقى، ويجعله يعيش مع الشعر ككائن حى.

ويرفض "زكى نجيب محمود" أن يكون الشعر تعبيرًا عن نفس صاحبه، إذْ يرى أن الشعر الغنائى فحسب هو الذى يعبر عن نفس صاحبه، أما ضروب الشعر الأخرى فلا شأن لها بنفس صاحبها، لأن نفس الشاعر الفرد ليس لها كل هذه الخطورة فى حياة الناس. ويقول ساخرًا: "إذا كان الشاعر يعبر عن نفسه هو فكيف أمكن للشاعر المسرحى – مثلاً – أن يسوق فى مسرحية واحدة حشدًا من الأنفس المتباينة. فأى هذه الأنفس تكون نفس الشاعر؟ فى أى الأشخاص الذين صوّرهم "شكسبير" يعبر الشاعر عن ذاته.(٤٥)

رغم أن قوله بأن الشعر لا يعبر عن نفس صاحبه يتّسق مع قوله بنظرية الخلق، إلا أنه يتعارض مع آرائه التى كان – فى الصفحات السابقة من مقاله الذى نناقشه الآن – يسوقها فى محاولة الرد على أن الشعر مرتبط بالأخلاق، وحيث قلنا إنه يعود إلى القول "بالتعبير" وذلك عندما يجده ملاذًا لحل المشكلة، أو وسيلة أسهل فى

الإقناع بفصل الشعر عن الأخلاق. وإلا كيف ينفصل الشعر تمامًا عن صاحبه في حين يعبر عن أعماق النفس، وكيف يصور الشعر فردًا معيّناً، وحالة جزئية شعورية خاصة، وفي نفس الوقت دون أى دافع أو صلة تتصل بصاحبه؟ ما الذى يدفع الشاعر إلى الانفعال فى هذا الاتجاه دون ذاك؟ أما القول بأن الشاعر المسرحى لا يعبر عن نفسه عندما يصوغ مسرحية ما على أساس تعدد الشخصيات وتباينها، بافتراض أنه لو كان يعبر عن نفسه لكان عبر عن ذلك من خلال شخصية واحدة، لا شخصيات متعددة. وهذا قول مردود عليه، إذْ من قال بأنه لا توجد شخصية ضمن الشخصيات لا تعبر عن الشاعر بشكل قاطع .. إن الشاعر يمكن أن يعبر عن نفسه من خلال شخصية معينة، كما أنه من خلال الحوار والصراع بين الشخصيات يكون العمل الفنى متجهًا نحو مضمون معين أو مضامين معينة، من يقول بأن هذه المضامين لا صلة لها أبدًا بالشاعر إنما يدفعنا إلى طرح سؤال عن الدافع الذى دفع الشاعر إلى التأليف المسرحى، هل هو مجرد خلق الشخصيات وجعلها تتصارع؟ أم أن هناك شيئًا، قد لا يكون مباشرًا وواضحًا بشكل كاف، هو الذى جعله يصوغ عمله بهذه الصورة. إن عملية الإبداع ليست معلقة فى فراغ، وليست ضربًا من السحر، إنها خلق لعالم حيّ. هذا العالم الحيّ بالضرورة ذو صلة ما بالعالم الواقعى، بالعالم خارج الإنسان، وداخل الإنسان، وإن كان ليس صورة أو نسخة بسيطة منه لأنه لو كان كذلك، ما كانت هناك أهمية لوجوده، وانتفتْ صفة الإبداع عنه.

وفى حديثه عن الثقافة والإعلام[٤٦] يرى أن الأصح أن تكون الخامة الفكرية وليدة ملاحظة الأديب لما يدور حوله ومع هذا الذى يلاحظه بنفسه، ويرفض وجود توجيه عام، من أى جهة، لميادين الخلق الأدبى والفنى وإلا فمن الذى وجه "توفيق الحكيم" نحو مضمون "عودة الروح" و"أهل الكهف"، ومن الذى وجه "نجيب محفوظ" فى (ميرامار) و(ثرثرة فوق النيل)؟ من الذى وجه "محمود حسن اسماعيل" بمادة شعره، ومن الذى طلب من "صلاح عبد الصبور" أن يكتب عن (الحلاج)؟ فليس لأى جهة أن توجه الكاتب إلى مضمون معين، كما أن الكاتب ليس من شأنه أن يقدم للناس أحكامًا عامة عن سلوكهم .. إنه أشبه بالكيماوى يقوم بتحليل المجتمع وأخلاقياته، والأحداث فى عرض الأديب لها وسبكه إياها هى التى تنبئ عن نفسها، دون أن ترد فى السياق نفسه عبارة إرشادية واحدة. وحسبنا نحن القراء أو المشاهدين أن نخرج بانطباع الساخط أو الثائر، إذا كان المعروض أمامنا حقيقاً

بالسخط والثورة منا وليس فى وسعنا أن نحدّد للأديب الخلاّق طريقة تحليله وعرضه لما تناوله هو بالعرض والتحليل، ومن يدرى؟ لعله أن يحقق فضيلة العفة التى نريدها عن طريق العرى السافر للأجساد، إذا كان هذا العرى مدعاة للتقزز والنفور. وكثيراً ما يحدث، إنه لم يكن فجورًا من رجال الفن حين نحتوا ما نحتوه، أو رسموا ما رسموه من أجساد عارية. ولم يكن فجورًا من أديب مثل "د. هـ. لورانس" حين كتب ما كتب من أدب مكشوف ليدعو به الناس إلى حياة طبيعية أرادها لهم مَنْ خلقهم بشرًا فيهم طبيعة البشر، كلا ولا هو من قبيل الفجور ما يعرض على مسارح أوروبا من صور الانحلال والعبث، لأن حياة هذا العصر التى تهتكت إذا لم تعرض على هذا النحو فكيف تعرض؟ أنضع المرآة أمام القرد لنرى غادة حسناء. إذا كان هدفنا الأخلاق أو السياسة فلنقصد إلى الأخلاق والسياسة مباشرة.

وهكذا يقف "زكى نجيب محمود" فى مواجهة الاتجاهات اللاهوتية التى تربط بين الأدب والأخلاق، وكذلك فى مواجهة الذين لم يروا الفن بوضعه الطبيعى بل رأوه مجرد وسيلة لشئ آخر.

وإذا كان الفنان، الشاعر أو الأديب ليس داعية للأخلاق، وليس موجهًا من أحد بل هو ينطلق من قناعاته ومفاهيمه الخاصة، وليس أداة دعاية لاتجاه سياسى محدد. فما هو موقفه تجاه الواقع.؟ إنه لا يرشدنا إلى سلوك، ولكنه قد يوحى بهذا السلوك. إنه لا يطلب الثورة والغضب، ولكنه قد يثير الثورة والغضب إنه قد يهدف إلى تعديل النظام القائم، ولكنه – من وجهة نظر "زكى نجيب محمود" كمفكر مسالم – لابد له من احترام القوانين، واحترام النظام القائم حتى يتم تعديله أو تغييره عن طريق الإقناع والاقتناع(٤٧) مقتديا فى ذلك بموقف "سقراط" الذى تجرع السمَ حتى لا يخالف القوانين التى لا يوافق عليها. إنه هنا يفصل أيضًا فصلاً حاداً بين دور الفنان والثورى. جاعلاً الثورى هو السياسى فحسب، وإن "زكى نجيب محمود" الذى يكرر فى العديد من مقالاته بعده عن السياسة رغم أن هذا الموقف السلبى هو بالضرورة موقف سياسى، يبدو كمفكر مسالم يفكر فى هدوء بعيدًا عن المواقف الفاصلة والتى تفرضها ضرورة كون إنسان ما ثوريًا.

موقف من الشعر الحر

يقول "زكى نجيب محمود":

"لقد كان محالاً أن يتغير الجو الثقافى فى العالم كله كل هذا التغيير الذى طرأ عليه فى القرن العشرين بصفة عامة، وفى العشرات الأخيرة من السنين من هذا القرن بوجه خاص دون أن يجد ذلك صداه فيما يقوله كل متكلم مثقف، لا فرق بين شاعر وناثر. ذلك أن عوامل كثيرة، وفى مقدمتها الوثبة العلمية فى المائة والخمسين عامًا الأخيرة، وهى وثبة غيرت من وجه الحياة ما لم تستطع أن تغيره آلاف الأعوام قبل ذلك".[٤٨]

لقد كان للتقدم العلمى أثره الكبير على تغيير وتطوير أدوات الإنتاج مما أدى إلى تغير فى طبيعة العلاقات الإنتاجية وإلى التغير فى طبيعة العلاقات الطبقية فى المجتمع، الأمر الذى جعل الفنان يعيش نمطًا من العلاقات، ومن الحياة يختلف عما كان سائدًا من قبل، وبالتالى كانت هناك ضرورة بأن تتغير لغة الخطاب، أى يتأثر الفن والأدب بما حدث. وذلك لأن الفنان إنسان يعيش فى مجتمع، ويتأثر به ويؤثر فيه. هذا وإن كان (مفكرنا) يحاول جاهدًا عدم الإشارة إلى التغيرات الاجتماعية - رغم أنها جوهرية فى علاقتها بالفنان - فإن ذلك كان فى إطار محاولة اتساقه مع منطقه الخاص، والذى يفصل الفنان عن مجتمعه، وإن كان هنا لم يستطع قطع الأواصر نهائيًا بين الفنان أو الشاعر وعصره ومجتمعه مهما كانت اللغة التى يتحدث بها حيادية.

ويرى "زكى نجيب محمود" أن الشعراء المحدثين، قد وفقوا فى القبض على حقيقة الشعور الإنسانى اليوم بإزاء الدنيا المعاصرة وأحداثها وضواغطها وكوارثها، كما وفقوا فى تجسيد كثير من القيم الشعرية التى أجمع عليها البصيرون بأسرار فن الشعر، كالوحدة العضوية بكل معناها، وكالتعبير بالصور تعبيرًا غير مباشر عما يراد الإيحاء به من المعانى دون التصريح الوعظى المباشر السخيف، وتشخيص الحقائق الكونية العامة فى خبرات نفسية جزئية محددة، هى الخبرات التى تمر بتجربة الشاعر نفسه دون ملق أو كذب أو رياء، وإنها لصفات كانت تنقص عددًا كبيرًا ممن كانوا ينظمون الشعر على منوال التقليد.

لقد قبض الشعراء الجدد أمثال "عبد الصبور"، و "حجازى" و"السياب"، وغيرهم على حقيقة الشعور الإنسانى، وكانوا أكثر قدرة على التعبير عما يجيش فى نفس الشاعر على عكس التقليديين الذين لم يوفقوا فى ذلك.

ولكن الناقد الكبير يستدرك، لينزع هذه الميزة من الشعراء الجدد (المحدثين) فيرى - بعد قوله بصدقهم فى الأسطر السابقة - أن منهم الصادق ومنهم الكاذب فى تعبيره عن تجربته الحيّة، كما أن من التقليديين من صدقوا فى التعبير، ومن قلدوا أو كذبوا. وبذلك - رغم كل ما قيل سابقًا - يستوى القديم والجديد. فليس الأمر أمر محدث وتقليدى، ولكنه أمر شاعر صادق وشاعر كاذب. مع أننا نرى أن مقولة الصدق والكذب فى الشعر لا طائل من ورائها، ذلك لأنه لا وجود لمعيار محدد لقياس ذلك. كما أنه لا وجود لصدق مطلق، وكذب مطلق. وكذلك لم يشر "الناقد" إلى نوع الصدق، هل هو الصدق الفنى، أم الصدق المطابق لمنطق الحياة، كما سبق أن أوضحنا ذلك فى موضع سابق.

وبعد أن يكون قد قدم، ما رآه، إشادة بالشعر الحرّ، نجده يتقدم ليحدّد - من وجهة نظره - نواقص هذا الشعر. إذ يقول: "فكثيرًا ما يوغلون فى الإيحائية إلى حدّ الغموض المغلق الذى لا يوحى بشئ على الإطلاق، وكثيرًا ما يسرفون فى التشاؤم واليأس إلى حدّ الإغراق الذى لا يصدقه أحد. فلا ترى عندهم إلا الخراب والموت والفساد والوحل والحطام والعفن والانهيار والمرض والشلل والضياع والبيوت المهجورة، فهل هذا السواد القائم كله هو ما نحسّه حقًا فى حياتنا المعاصرة، لاسيما حياتنا نحن العرب، وهى الحياة التى تشيع الأمل فى أنفس الناس جميعًا، فهى إن كانت حياة كسيحة اليوم فلنا كل الأمل فى أن تستقيم وتنشط غدًا"[٥٠].

إن هذا النقد هو أكثر أنواع النقد شيوعًا من أعداء مدرسة الشعر الحرّ، خاصة لو أننا قرأنا شعر تلك الفترة - منذ بداية هذا النوع من الشعر، حتى الستينيات - لوجدنا أنه لم يكن ممتلئًا بالغموض، والإيغال فى الإيحائية، بل كان أبسط كثيرًا من الشعر فى السنوات التى تلت، وكل ما حدث هو كونه شعرًا جديدًا على الذائقة الجمالية التى تدربت على الشعر التقليدى. وهنا يجدر بنا أن نفرق بين الغموض والعمق، وقد يكون استغلاق هذا الشعر على "ناقدنا" بسبب دخول الأسطورة والتضمين، والتناص، والرمز، وغيرها مما انتشر فى الشعر الحر، ويحتاج إلى تأنٍ فى قراءة القصيدة، والإحاطة بأمور شتى خارج نطاق العمل الفنى حتى يمكن استجلاء

مكنونه. ويمكن الإشارة هنا إلى "الأرض الخراب" للشاعر ت. س. إليوت. أو شعر "صلاح عبد الصبور" خاصة في ديوانه "أحلام الفارس القديم" أو أنشودة المطر "للسياب" وغيرهم.

ويرى "زكي نجيب محمود" أن هؤلاء الشعراء لم يقعوا فحسب في هذا الغموض المعيب، والكذب!! على أنفسهم وعلينا، بل هناك ما هو أسوأ في تقديره، وهو ضعف البناء اللفظي. والشعر هو قبل كل شئ - في رأيه - (فن لفظي يستخدم الألفاظ لذواتها قبل أن يستخدمها لما تعنيه؟). ولكن كيف كان شعرهم معيبًا من ناحية البناء اللفظي؟ يستدل على ذلك عن طريق كون هؤلاء الشعراء لا يحفظون شعرهم، ولكن هل هذه حقيقة عامة لدى كل الشعراء. نحسب أن "داعية الوضعية المنطقية" لم يوفق في هذا التعميم الذي لا أساس له، كما أنه لا علاقة له بالموضوع المراد مناقشته. إنه إذ يؤكد على شرط الصياغة الشكلية فإنه هنا يقف ضد الشكل الجديد. والذي تحكمه قواعد تختلف عن الشكل القديم، بل إن متغيرات شتى ظهرت نتيجة لتغيرات الواقع والتفاعل بين هذا الواقع وبين الشعر الحرّ.

لقد تغيرت الحياة وتغير الشعر أيضًا، ولكن هل يكون التغير في المضمون أم في الشكل، أم تغيراً شاملاً؟ وهل ينفصل المضمون عن الشكل؟ إن ناقدنا الذي يرى أن العالم قد تغير في بداية مقاله "نظرة محايدة إلى قضية الشعر الجديد" ويرى ضرورة تغير الشعر بناءً على ذلك، يعود فيرفض أي تغير أو تطور في الشعر، شكلاً أو مضمونًا، بل يقف به عند اللفظ، وعند الرؤية التقليدية للشعر. لماذا؟ لأنه رغم التعلق بالتقدم العلمي، لا يريد أن يكون هذا التغير (سببًا، ونتيجة أيضًا وموازيًا) للتغيرات في المجتمع وفي الفن. وإنه رغم امتداحه لما وقف عليه (الشعراء الجدد) من القبض على حقيقة الشعور الإنساني اليوم بإزاء الدنيا المعاصرة.. إلخ، فإنه يرى ضرورة فصل الشعر عن الشاعر، وعن الحياة في الصفحات التالية، وهنا تتحول الميزة إلى عيب، وذلك لأن ما قاله سابقًا لو سار في طريقه الصحيح، فإنه بالضرورة سوف يربط الشاعر بواقعه، ويجعل له دورًا في الحياة، وهذا ينسف الرأي التقليدي المعادي للشعر الحرَ، والذي يفصله فصلاً تامًا عن الواقع، ويجعل مهمته مجرد (الحفاظ!) على اللغة العربية وأي حفاظ!: كما أن هذه النظرة ليست نظرة محايدة للشعر الحر، بل هي نظرة مضادة له، ويبدو واضحًا أثر الاتجاهات التقليدية للجنة الشعر - آنذاك - بين ثناياها.

وفي إطار الهجوم على الشعر الحر يكتب تحت عنوان: "التجديد في الشعر الحديث" مرتكزًا على التحليل اللغوى لمعانى الألفاظ، ينفى أن يكون فى الشعر - أى شعر تجديد، وذلك بقوله أن التجديد يعنى زوال القديم، كأن - فى رأيه - أن ظهور "المتنبى" يستلزم أن يزول "أمرؤ القيس"، مؤكدًا أن شأن الشعر كشأن سائر الفنون كلها "يجئ الجديد ليضاف إلى القديم إضافة الشقيق إلى شقيقه فى الأسرة الواحدة".(٥١)

ولكن رغم عدم انطباق مثال "المتنبى" و"أمرئ القيس" على ما يحدث فى الشعر الحر، إلا أن الشعر فى هذا العصر بالضرورة يختلف عنه فى العصر الجاهلى، ذلك لأن الحياة بكل ما فيها قد تغيّرت، بل ما حدث هو بمثابة انقلاب. ولا نظن أن الشاعر مطالب بالتزام نفس الشكل أو المضمون السابقين، كما أن استمتاعنا بالشعر القديم أو الفن القديم لا يعنى أبديته أو استمراره والسير على منواله، بل يعنى أن ذلك الشعر كان تعبيرًا عبقريًا عن الحياة فى عصره: وليس هناك ما يبرر تقليده، بل انسجامًا مع هذا الموقف تكون ضرورة الثورة عليه.

وبعد مناقشة طويلة ومقارنة بين بعض الأسماء الشعرية التى تمثل أنماطًا مختلفة من الصياغة الشكلية، والرؤية، فى محاولة للفصل فى أمر ما هو الجديد فى الشعر الجديد؟ يصل "زكى نجيب محمود" إلى القول: "على كل حال إننى أصرّح بأننى عاجز عن رؤية المميز الشعورى الذى من أجله كان الجديد المزعوم فى الشعر جديدًا.(٥٢) ومن ثم يستدرك قائلاً: "لكن الذى لا تخطئه العين هو الاختلاف فى الشكل، فى القالب، فى الإطار .. فالجديد يتخفف من الالتزام الشكلى، فهو إن حافظ على شئ من الوزن، فهو لا يريد أن يلتزم القافية، فمهما يقل الشعراء الجدد، ومهما يقسموا بالله العظيم.. أنهم ينظمون شعرًا موزونًا، فلا أظنهم ينكرون أن مدى التزامهم أقل من مدى التزام الشاعر الذى يحافظ على عمود الشعر الموروث"(٥٣) .. ويرى أنه إذا كان التخفف هو السمة المميزة، فإن ما يسمى بالجديد هو محاولة أريد بها أن تكون شعرًا لكنها لم تبلغ أن تحقق لنفسها ما أرادت، والفرق عندئذ لا يكون فرقًا بين شعر جديد، وشعر قديم، بل يصبح الفرق فرقًا بين الشعر وما ليس بشعر على الإطلاق، لأنّ الذى يميّز الفن فى شتى صنوفه هو "الشكل" الذى صبّ فيه موضوع ما، ولو انهار الشكل لم يعد الفن فنًا، حتى وإن بقى الموضوع كله بحذافيره لم ينقص

شيئًا، هذه مسلمة يستحيل بغيرها أن نمضى فى المناقشة خطوة واحدة، وليس الشعر بدعًا بين هذه الفنون.[٥٤]

إن الفرق بين النمطين من الشعر هو - فى رأيه - فرق فى الشكل، ولكنه لا يرى فى الشعر الحر شعرًا لأنه - على حد تعبيره - تخفف من الالتزام (بالموروث) الذى يحافظ عليه الشعر التقليدى. وإن الشكل هو جوهر الشعر. ولكن أى شكل؛ إنه الشكل الموروث. والشعر الحر أليس له شكل هو الآخر؟ إنه فى رأيه بلا شكل!! وقد خرج عن دائرة الشعر لأنه (إذا انهار الشكل لم يعد الفن فنًا)!!.

إن المعضلة إذن تكمن فى عدم الرغبة فى أن نسمى ما يصب فيه الشعر الحر (شكلاً)، وذلك اتساقًا مع الرؤية الشكلية - ولكنها الرؤية الضاربة بجذورها فى التقليدية، هى التى تجعل المفكر الكبير. يرفض هذا الشعر على أسس غير حقيقية وغير منطقية. فمعروف أن الشعر الحر له (شكل)، ويستحيل أن يكون بغير ذلك، وقد درس هذا الشكل كثيرًا فى النصف الثانى من القرن العشرين، وكان له من المنظرين من قدّم دراسات عميقة حول ذلك وقد دارت معارك ضارية بين النقاد فى هذا الشأن ولكن أن يثبت مفهوم الشكل فى الشعر عند نقطة ثابتة تتعلق بالموروث!! وهل كان هذا الموروث ثابتًا دائمًا ولم يداخله التطور، وما موقع ما قامت به الموشحات الأندلسية، ومدارس المهجر وأبوللو - وغيرها، والتى كانت مقدمات للتغيير الجذرى الذى حدث فى مدرسة الشعر الحر .. وإذا كان "زكى نجيب محمود" يرى أنه من المستحيل علينا أن نقول عن قصيدة أنها حققت شكلاً ما فى ترتيب كلماتها، إلا إذا كان فى وسعنا أن نستخرج (قاعدة) يمكن وصفها للآخرين، بحيث إذا أراد واحد من هؤلاء الآخرين أن يسير على القاعدة نفسها استطاع ذلك".[٥٥]

إن الرد الذى قال به الشعراء الجدد هو أن التفعيلة هى وحدة الوزن ولكن هذا الرد لا يشفى غليل ناقدنا ويرى أن الشعر التقليدى أيضًا يكرر التفعيلة الواحدة. ولكن الذى لم يشأ أن يذكره هو أن التفعيلة فى الشعر التقليدى تتكرر وفق عدد محدد فى كل شطر لا يزيد ولا ينقص فى البحر الواحد، أما فى الشعر الحر فإنها تتكرر وفق إيقاع داخلى نفسى يمليه موضوع القصيدة ومجالها الانفعالى. والجدير بالذكر أيضًا أن تطورًا كبيرًا حدث فى شكل القصيدة - وقد عاصره "زكى نجيب محمود" - ولم يقف الأمر عند مجرد تغير عدد التفعيلات فى القصيدة، فقد ظهر التدوير، وجاء استعمال التكرار، والحذف، والتضمين من نص آخر بما يمثله هذا

النص من تباين في الإيقاع وما يحدثه من صدمة لدى المتلقي - هذا عدا وظائف التضمين الأخرى.[٥٦] كما أن القول بأن دور الناقد أو المنظر الجمالي هو استخراج قاعدة لأي نوع من أنواع الفن لكي يسير على هداها من يريد أن يكون فنانًا، فهذا منطق معكوس، ذلك أن الفنان هو الذي يبدع، والناقد يأتي دوره فيما بعد. والقاعدة المستخرجة ليست ملزمة إلزاما مبرمًا لمن يأتي، بل الأصح هو أن يأتي فنان آخر (أو شاعر آخر) ويغير، ويطور، وأحيانًا يدمّر هذه القاعدة، وذلك لكي يبدع جديدًا. أما ما يراه (ناقدنا) فإنه يعني أن يكون الفن عمومًا (والشعر خاصة) يسير على قاعدة واحدة من الأزل إلى الأبد. بل وأي فن جديد لا تنطبق عليه القاعدة لا يكون فنًا، لأنه فقد شكله (الشكل التقليدي)، وهذا لا يقف ضد الإبداع وحسب، بل يعيدنا إلى النظريات التقليدية والتي لا ترى في الإمكان أبدع مما كان.

يقول زكي نجيب محمود:

"جوهر الفن كائنا ما كان موضوعه - والأدب جزء من الفن بمعناه الأوسع - هو الشكل الذي أقامه الفنان إطارًا يبث فيه المضمون الخِبْري (من الخبرة) الذي أراد أن يجسّده للعين أو الأذن. والشكل أو الصورة (Form) تبعًا لذلك هو - أو ينبغي أن يكون - موضع النظر بالدرجة الأولى عند الناقد .. ليس المراد بداهة أن تعرض على الناس أشكالاً خالية، بل لابد لهذه الأشكال أن تجئ مترعة بالمحتوى. لكن هذا المحتوى نفسه قد نعرضه سائبًا لا تضمه "صورة" فيظل معناه قائمًا، لكن لا يعود الفن عندئذ هو وسيلة نقل المعنى .. فكما أن الشكل وحده لا يكون شعرًا، فكذلك المضمون الحياتي وحده، متحللاً من قالب الشكل لا يكون شعرًا كذلك.[٥٧]

أي أن الشكل هو الجوهر، وإن كان لابد أن يكون هذا الشكل ممتلئًا بمحتوى إلا أنه هو الذي "يجعل الفن فنًا".[٥٨]

ومع اهتمامه الواضح بالشكل في الشعر، ورأيه - والذي سبق لنا مناقشته - عن عدم إنباء الشعر بشئ ما، وأن الشعر فنّ لفظي، إلا أنه يرى في دراسته للشعراء (الشابي، والتيجاني، والهمشري) أنهم أصحاب رسالة وهم لا يكفيهم أن يكشفوا عن السّر غطاءه، بل "يضطلعون بعبء المنذر أو البشير، لذلك تراهم يثورون علانية على حاضرهم الكريه، ويستنهضون الهمم إلى المستقبل المأمول، وأمثال هؤلاء الشعراء من أصحاب الرسالات الهادية، هم الذين نشبههم بقابس النار من السماء ليهتدي بها الناس ها هنا على الأرض".[٥٩]

وإذا كان هؤلاء الشعراء من أصحاب الرسالات فإن ذلك قد استتبع أن يجئ شعرهم ابتداعى الطابع.. والشاعر هنا ينسج آنًا بعد آن عالمًا من محض خياله يعيش فيه. وبذلك فهم من أصحاب الشعر الجديد فى رأيه، ولكن بأى معنى. كما يقول: "لا بمعنى التخريب والتحطيم وإشاعة الفوضى، بل بالمعنى الوحيد الذى يجوز قبوله فى كل فنّ جديد، وهو المعنى الذى تجرى على سنته الطبيعة فى خلقها كل جديد"[60] وبعد أن يقدم برهانه من التغيرات التى تحدث فى الطبيعة متناسيًا أن الطبيعة إنما تقوم بتكرار الفصول الأربعة بشكل آلى لا تغيير ولا تجديد فيه. وهذا عكس الإبداع الذى رآه فى (نظرية الخلق (إبداعًا على غير مثال) ويصل التناقض إلى نهايته عندما يستشهد بنصّ "للشابى" يقول عنه:

"ولكن هناك نزعة غريبة يدين بها بعض الناس ممن يحملون التجديد على غير محمله، ويفهمونه على غير المراد منه. فهم يحسبون التجديد أن يأتى الشاعر فى أسلوبه ومعناه بما لا عين رأتْ ولا أذن سمعتْ، ولا خطر على قلب بشر. وان يخلق آثاره من عدم. ويأتى بها غير مسبوقة بصورة أو مثال، وهى فكرة غريبة لا نفهم كيف يستطيع اعتقادها فريق من الناس ولكننا نسوق إليهم هاته الكلمة الصغيرة: إن الحياة نفسها ليست إلا الحرية ترسف فى القيود، وسلسلة يتّصل فيها الطريف بالتليد ..".[61]

الإبداع هو أن يقدم الفنان شيئًا جديدًا، على غير مثال، والإبداع تعبير عن الامتلاء بالحرية وامتلاكها، وكون الحياة لا تمنحنا هذه الحرية فهذا ما يبرر البحث عنها فى الفن. إن النصّ السابق إنما جاء كرد عنيف على الشعراء الجدد، بل وكان فى سياق هجوم على ما كتبه "لويس عوض" فى مقدمة "بلوتولاند"، إذ يقول "زكى نجيب محمود" وإنى لأعجب أن تكون الحقيقة ناصعة فى الأعين صارخة فى الآذان ثم لا يراها ولا يسمعها – لا أقول من لا يستطيع رؤيتها وسمعها – بل من لا يريد لها سمعًا ولا رؤية، وإلا فكيف جاز لناقد معاصر أن يكتب ذات يوم تحت عنوان "حطموا عمود الشعر" فيقول ما نصّه إن الشعر العربى قد مات وإن من يشكّ فى هذه الحقيقة – أى والله هكذا أسماها حقيقة – فليقرأ "جبران" و"ناجى" وأمثالهما، ثم يقول: أما شعائر الدفن فقد قام بها "أبو القاسم الشابى" ضمن آخرين .. هكذا يقول الناقد الذى لا يريد أن يرى أو يسمع"[62] ثم يأتى "زكى نجيب محمود" بالنص الذى ذكرناه – سابقًا – ليكون ردًا على التجديد .

لقد كان "لويس عوض" يشير إلى "أن الشعر العربى قد مات بموت "شوقى" عام ١٩٣٢ كما يقول .. وحقيقة الحال أن عمود الشعر لم ينكسر فى جيلنا، وإنما انكسر فى القرن العاشر الميلادى: كسره الأندلسيون"[٦٣]، وقد كان رأى "لويس عوض" هو محاولة لتحريك الواقع الشعرى الراكد، وكان رأيه حلقة ضمن الحلقات التى نقلت الشعر إلى واقع يختلف تمامًا عن الشعر منذ الجاهلية حتى ذلك الحين.

وفى إطار نقد زكى نجيب محمود لديوان "أغانى مهيار الدمشقى"[٦٤] "لأدونيس" نجده يقول: ومن أول الديوان إلى آخره، تصادفك الصور الشعرية المبتكرة والأصيلة، وأن القارئ ليصادف فى هذا الديوان صورًا غريبة، لكنها موحية، فقد يصف الصوت باللون "جرس أخضر" والصاعقة الخضراء. كما أن الشاعر يستخدم اللغة لا لتعنى شيئًا غير اللفظ، بل "لتوحى" إنه خير مثال للشاعر الذى ينقلك من عالم الصحْو إلى عالم الأحلام، إذ تراه يشيع فى قصائده جو الأحلام ورموزها، فلئن كانت اللغة ذات المعانى المحدّدة صالحة لمنافع الحياة اليومية وللتقارير العلمية، فليست هى اللغة الصالحة للشعر، فالشاعر "ملك والحلم له قصر" ثم يصل فى نهاية المقال إلى القول: "أما بعد فبأى معيار نقيس الشاعر؟ أنقيسه بمقدار ما يوحى لنا بروح يريد لها أن تملأ النفوس؟ إذن فهو شاعر، أم نقيسه بمدى توفيقه فى نحت الصور الجديدة المبتكرة، ومدى قدرته فى استخدام اللغة استخدامًا جديدًا .. إذن فهو شاعر، أم نقيسه بمقدار ما يرتبط بروح عصره إما قبولاً أو رفضًا، إذن فهو شاعر".[٦٥]

وهكذا نجده يتخذ موقفًا إيجابيًا من شعر "أدونيس" الذى يهتم باللفظ، وبما يوحى، ويقدم صورًا بديعة مبتكرة، وينقلك من الصحو إلى الأحلام .. وهو شاعر رافض "خريطتى أرض بلا خالق .. والرفض إنجيلى" ولكن "زكى نجيب محمود" يستدرك بعد أن كال "لأدونيس" المديح كى يقول أن الحيرة فالحيرة تستبد به، فلا يصبح سبيل الرأى واضح المعالم حين ينظر إلى هذا الشعر الملغز الرامز الموحى بعد أن تكون قد مرّت عليه القرون تلو القرون .. فيسأل: أتظل عندئذ له قوته وعمق أثره، حين لا يكون حول الناس ما يضئ لهم الإلغاز وذلك الرمز؟ وهل يقف الناس موقف التعاطف مع شعر "أدونيس" بعد ألف وخمسمائة عام .. هنا يجيب ناقدنا بأنه "لا يدرى". وهكذا مرّة أخرى يظهر العداء الخفى فى مواجهة الشعر الحرّ. إنه لا يستطيع رفضه ولكنه كان فى أعماقه متشربًا روح التقليد والشكلية، التى تحول بينه وبين الشعر

الحرّ - خاصة إذا علمنا أنه كـان أحـد أعضاء لجنة الشعر التى يرأسها العقاد، والتى كانت تحيل قصائد الشعر الحر إلى لجنة النثر.

إذا كان "زكى نجيب محمـود" قد وقف موقفا إيجابيا من "أدونيس" إلى حد كبير، لولا هذا الاستدراك الأخير الذى شابه، والذى جاء نتيجة لموقفه العام من الشعر الحر، فإن موقفه من كل من "صلاح عبد الصبور"، و"أحمد عبد المعطى حجازى" كان عنيفًا وواضحًا. فنجده يقدم موقفه من قضية الشعر الحر (الحديث) من خلال رأيه فى شعر "حجازى" قائلاً: "القضية التى أكتب من أجلها الآن هى قضية الشعر الحديث كله. وإن تكن ركيزة القول قصيدة بعينها لشاعر بعينه. أما القصيدة فهى التى جعلت من عنوانها عنوانًا لهذا المقال، وأما الشاعر فهو الأستاذ "أحمد عبد المعطى حجازى" فى ديوانه (مدينة بلا قلب)[٦٥]. وهنا نراه يحاول البرهنة على موقفه من الشعر الحر من خلال قصيدة واحدة، وهذا أمر لا يقرّه منطقه، وقد تكرر ذلك فى مقاله: "ما هكذا الناس فى بلادى" والذى جعل القصيدة تعبيرًا عن الديوان، وعن الشعر الحر، ولم يلق نظرة عامة أو اهتمامًا بأى قصيدة أخرى.

ونقده الموجه إلى الشعر الحر فى الديوانين (ديوان صلاح عبد الصبور - الناس فى بلادى، وديوان حجازى - مدينة بلا قلب) أن الشاعرين لم يلتزما من موروث قواعد النظم إلا أهونها لكى يكونّ شعرهما شعرًا حديثًا. ولكنه مع "صلاح عبد الصبور" يقول لو أن الشاعر نوقش فى التزامه بالموروث لكان ذلك غبنا عليه لأنه يكون خارج حصنه، وبذلك فإن "زكى نجيب محمود" يرى أن يحلل القصيدة المنقودة من حيث المضمون. وقد رأى "صلاح عبد الصبور" فى ردّه على "زكى نجيب محمود" أن ما قام به ليس إلا منهجًا (مفقرًا) فهو "يحلو له أن يسميه (أى المنهج) بالمنهج التحليلى فى مواجهة المنهج التركيبى الذى يتبعه بعض الدارسين، وانسجامًا منه مع مذهبه المنطقى، ولكنى أضنّ على الدكتور بهذه التسمية لمنهجه، لأن التحليل فى المنطق غير التحليل فى الأدب، فالتحليل فى الأدب تحليل لغوى أولاً، ثم أسلوبى ثانيًا، وليس هو تحليل للمعانى والمعطيات التى يهبها كل بيت لقارئه وحده، ودون ارتباط مع الأبيات الأخرى. ومما هو جدير بالذكر هنا، هو أن تحليل المعانى، أو شرح القصيدة بهذه الطريقة - ومع التعسف فى فرض بعض الأفكار عليها - ينافى الطريقة التى يدعو إليها "زكى نجيب محمود"، وهى التحليل الجمالى الذى ينصَب على الشكل، وهو نفس الموقف الذى كررَه عندما أراد أن

يؤكد أن وسيلة الشعر هي اللفظ وهدفه الأول، فذكر رأي "الخنساء" في بيت من الشعر لحسان بن ثابت:[٦٨]

لنا الجفنات الغرّ يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وكان رأي الخنساء يتعلق بالمعاني الدالة عليها الألفاظ، فكان الطريق الذي يسلكه عكس الاتجاه المراد.

وبعد أن يحلل قصيدة "صلاح عبد الصبور" يصل إلى النهاية التي يقول فيها: "هذا هو شعور الشاعر إزاء الناس في بلاده، لكن ما هكذا الناس في بلادي. فإذا كان الشاعر قد باع القالب الشعري ابتغاء مضمون، فقد ضيع علينا القالب والمضمون معًا".[٦٩]

وينهي "زكي نجيب محمود" مقاله عن قصيدة حجازي بقوله:

"أما بعد فواخسارتاه هذه الطاقة الشعرية أن تنسكب هكذا كما ينسكب السائل على الأرض فينداح، وتسيل أطرافه هنا وهناك، دون أن يجد القالب الذي يضمه بجدرانه، فيصونه إلى الأجيال الآتية ليقول الناس عندئذ كان هناك شاعر شاب تكلم عن ذات نفسه فجاءت عباراته تعبيرًا عن قومه وعن عصره".[٧٠]

لقد كان القالب الموروث هو الفيصل في رأي "زكي نجيب محمود" ولقد ردّ على هذا الرأي "صلاح عبد الصبور" عندما كتب في مقاله ما هكذا يكون النقد فقال "ويقول الناقد: إنني لم أتبع من قواعد الشعر إلا التفعيلة الواحدة، ولنسأله ما هي قواعد الشعر في نظره، هل هي التناول الشعري والتعبير بالصورة؟ هل هي عمق الإحساس وتجسّد الأفكار؟ .. لا – لكن قواعد الشعر عند الدكتور كما يتضح من كلامه هي الوزن والقافية فحسب".[٧١] وإنه – أي الشاعر – لم يضيع القالب ولا المضمون، وإن قصيدته موزونة كلها حسب تفعيلة بحر الرجز .. وإن قصيدته رغم عدم التزامها بوحدة القافية فإنها أغنى بالموسيقا المتميّزه من كثير من القصائد ذات القوافي الطنانة.[٧٢]

وهكذا نجد أن "زكي نجيب محمود" في موقفه من الشعر الحر كان مشدودًا إلى الموقف التقليدي، وموقف لجنة الشعر آنذاك، والتي كانت ترى هذا النمط من الشعر الحر أنه ليس بشعر بل كانت تتم إحالته إلى لجنة النثر، وإن تكن لهجته أقل عداء من لهجة أستاذه "العقاد" الذي أطلق على هذا الشعر – كلمة "الشعر السايب" أو من (صالح جودت) الذي رأى أن هذا الشعر (دسيسة قرمزية).[٧٣]

وقد قال العقاد: "إن الشعراء المحدثين يتعللون بالغيرة الشعبية، ويزعمون أن الشعر الموزون المقفى ترف "بورجوازي"[٧٤] ورأى "عبد الصبور" أن هذا الكلام تفوح منه رائحة السياسة.

وإذا كان "زكى نجيب محمود" يرى أن الشعر الحرَ لا يحفظه حتى أصحابه، وأنه أقل تأثيرًا فى السامع، رغم أن هذا يناقض رأيه فى أن الشعر يجب أن يوحى لا أن ينبئ، إلا أن الإيحاء يتحول لديه إلى غموض، ويصبح الشعر الجاهلى شعرًا خالدًا بسبب قالبه أو شكله العمودى. ولكن مع تعقيد الحياة وتغير مهمة الشعر والشاعر، صار الشعر الحر فى رأى شعرائه ونقاده الذين نظَروا له وقدموه للجمهور لا يتجه إلى المستمع بقدر ما يتجه إلى القارئ - كما يرى عبد الصبور -[٧٥] فالإنسان المستمع عادة يكون مستمعًا وسط جماعة، أما الإنسان القارئ فهو يواجه العمل الفنى مواجهة شخصية. وهذا الاختلاف واضح بين جمهور الشعر القديم وجمهور الشعر الحرَ هو الذى جعل الآنية القديمة - أى الشكل القديم - تضيق عن الخمر الجديدة فتنكسر الآنية، ثم يعاد تشكيلها، طمعًا فى الوصول إلى التعبير الفردى الذاتى، الذى يخاطب به الشاعر المفرد قارئه المفرد.

* * * * * *

وفى النهاية فإننا نرى أن "زكى نجيب محمود" قد حمل راية القول بنسبية القيم، وعدم ثباتها، فى مواجهة الاتجاهات اللاهوتية التى كانت تقول بالقيم المطلقة، وقد استند فى رؤيته هذه على تحليل العبارات الجمالية والأخلاقية، والتى رآها تعبيرًا عن انفعال، وأن الشخص هو الذى يضفى على الشئ قيمته الجمالية بناءً على رغبته، ولا وجود لشئ جميل فى ذاته، وكان ذلك اتساقًا مع رؤيته الفلسفية العامة. وكان يؤكد على أن العبارة الجمالية لا تحمل معنى، أى لا تشير إلى شئ يمكن إدراكه بالحواس، بل هى تعبير عن انفعال الشخص فى مواجهة الموضوع. ولذا فإننا لا نستطيع الوصول إلى تعميم، أو إلى مساءلة الشخص فى موقفه. وفى هذا الإطار فإنه قد دافع عن النظرية الانفعالية ضد منتقديها فقد كان رأيه مؤسسًا على هذه النظرية. كما رفض رؤية (جورج إدوارد مور) الأخلاقية - المؤسسة على أن إدراك الخير يكون عن طريق الحدس، ولكنه فى نفس الوقت استند إليه فى تقويضه للميتافيزيقا - فى الفصل التالى مباشرة من كتابه موقف من الميتافيزيقا.

والجدير بالذكر أن القول بنسبية القيم لدى "زكى نجيب محمود" يؤكد أنه كان يتحاشى الرؤية التاريخية والاجتماعية، رغم قوة هذه الاتجاهات فى التأكيد على نسبية القيم.

وعندما انتقل إلى القول بنظرية الخلق Creation أو الإبداع فى مواجهة نظريات (المحاكاة والتعبير) فإننا نراه هنا يواجه النظرية الانفعالية أو التعبيرية التى ترى أن الفن تعبير عن انفعال الإنسان (أى المبدع)، بالقول بأن العمل الفنى لا صلة له بداخل أو خارج الإنسان، وإنما هو إبداع شكلى محض. وبذلك يقوِّض النظرية التى أقام على أساسها نظريته فى نسبية القيم، ولو مدّت الخطوط على استقامتها، فإن الذى يمكن قوله هنا بالنسبة للقيم الجمالية، هو أنها قيم وصفية أو تقريرية وهذا ما كان يردّ عليه، ويدحضه فى قوله بنسبية القيم.

كما أن قوله بنظرية الإبداع (الخلق) كانت تقوم على الفصل بين العمل الفنّى وكل ما عداه، أى المجال الاجتماعى والتاريخى، والمجال النفسى. والوقوف على الجوانب الجمالية فحسب فى العمل الفنى (أو الجوانب الشكلية بمعنى أدق). وهذا الرأى يجعل هذه النظرية (نظرية الخلق) لا تتسق مع القول بنسبية القيم. ذلك أن القول بالإبداع على غير مثال، مع وضع المؤثرات الداخلية والخارجية بالنسبة للإنسان (المجتمع والظروف، والشعور ..) فى الاعتبار يجعل المجال مفتوحًا للقول بنسبية القيم على أسس اجتماعية وتاريخية، وهذا ما كان يرفضه (زكى نجيب محمود) تبعًا لوجهة نظره الفلسفية.

وإذا كان مفكرنا قد قال بنسبية القيم (خاصة الجمالية) ونظرية الخلق - رغم ما رأيناه من الأسس المتناقضة التى قامت عليها رؤيته فإن نظرته التوفيقية، والتى تجلت فى رؤيته السابقة، نجدها تتضح أيضًا عندما يرفض الشعر الحر، ويقول بأن "الشعر كلام موزون ومقفى"، وهى الرؤية التقليدية والتى تتعارض مع (الإبداع على غير مثال)، إلا أنه انطلاقًا من رؤيته أن الفن شكل، يؤكد على الشكل التقليدى، مع أن المفترض أن يكون الإبداع - ووفقًا لما قاله - ينصب على الشكل بالدرجة الأولى. ولكن النزعة التوفيقية هى التى جعلته يجمع بين الخلق والتقليد فى آن واحد، مع أنه رفض نظرية المحاكاة Imitation فى أول الأمر، بل وسخر منها سخرية مرّة.

وهكذا نجد أن "النزعة التوفيقية" هي التي جعلته يجمع الآراء المتناقضة في الفن، ويشيد بقصائد العقاد – خاصة تلك التي لا شعر فيها – ويفضل (محمود عماد) على "صلاح عبد الصبور"، ويرى أن الشكل التقليدي هو الشكل الأمثل، مع أنه كان يقول بنسبية القيم الجمالية ونظرية الخلق. ويرفض التجديد في الشعر، رغم قوله بالثورة في العلم والقطيعة بين الماضي والحاضر. وأن الفن لا يكون فنًا إذا أعاد ما هو قائم. وأن عالم الفن عالم قائم بذاته.

الهــــوامـــــش

١- محمود، زكـي نجيب: موقف من الميتافيزيقا - دار الشروق - ط٣ - القاهرة - ١٩٨٧ - ص١١٠.

٢- نفس المصدر - ص١٣٦.

٣- محمود، زكي نجيب: الكوميديا الأرضية - دار الشروق - ط القاهرة - ١٩٨٩ - ص٢٠٦.

٤- نفس المصدر - ص٢٠٧.

٥- ما بين قوسين من عندنا - راجع محمود، زكي نجيب: موقف من الميتافيزيقا - مصدر سابق - ص ص١١٢، ١١٣.

٦- نفس المصدر - ص١٢٢.

٧- نفس المصدر - ص ص١٢٣ - ١٢٦.

٨- نفس المصدر - ص١٢٠.

٩- راجع نفس المصدر - ص١٣٠.

١٠- راجع نفس المصدر - ص ص١٣٢ - ١٣٤.

١١- نفس المصدر - ص١٣٥.

١٢- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء - دار الشروق - ط٤ - القاهرة - ١٩٨٨ - ص١٦٦.

١٣- نفس المصدر - ص١٦٧.

١٤- نفس المصدر - ص١٦٨.

١٥- نفس المصدر - ص١٦٩.

١٦- نفس المصدر - ص١٧٠.

١٧- نفس المصدر - ص١٧٠.

١٨- نفس المصدر - ص ص١٦٥، ١٧٢.

١٩- نفس المصدر - ص١٦٨.

20- L- loyed. G.E.R.: Aristotle, The growth structure of his Thought, Cambridge university press - 4th published, London, 1980 p274.

٢١- راجع في نظرية المحاكاة: ستولنيتز، جيروم: النقد الفني - ترجمة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط٢ - القاهرة - ١٩٨١ - الفصل الخامس.

وكذلك كتابنا: في التفسير الأخلاقي والاجتماعي للفن - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع - الإسكندرية - ١٩٩٨ - ص ص٩٧ - ١١٦.

22- Croce, B.: My Philosophy - Essays on the Moral and Political problems of our Time - Selected by R.R. Libansky, Tr. By. E.F Garritt - Collier Books, New york, 1969, p. 192.

٢٣- راجع كتابنا: عناصر العمل الفني - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية ١٩٩٩ - ص٦٦.

٢٤- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص ص١٣٤، ١٣٥.

٢٥- جونسون، بارتون: دراسة يوري لوتمان البنيوية للشعر - ضمن - (مداخل الشعر) ترجمة أمينة رشيد، سيد البحراوي - الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - ١٩٩٣ - ص٨٠.

٢٦- النقاش، رجاء: ثلاثون عامًا مع الشعر والشعراء - دار سعاد الصباح - ط١ (القاهرة - الكويت) - ١٩٩٢ - ص٦٧.

٢٧- محمود، زكي نجيب: قشور ولباب - دار الشروق - ط٢ - القاهرة - ١٩٨٨ - ص٢٣.

٢٨- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص١٣٤.

٢٩- نفس المصدر - ص١٨٤.

٣٠- محمود، زكي نجيب: جنة العبيط - دار الشروق - ط٣ - القاهرة - ١٩٨٨ - ص١٥١ - ١٦٠.

٣١- محمود، زكي نجيب: قشور ولباب - مصدر سابق - ص ص٢٦ - ٣٣.

٣٢- نفس المصدر - ص٦.

٣٣- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء ص٦.

٣٤- نفس المصدر - ص٥.

٣٥- نفس المصدر - ص٢١٧.

٣٦- نفس المصدر - ص١٩٠.
٣٧- نفس المصدر - ص١٩١.
٣٨- نفس المصدر - ص١٩١.
٣٩- نفس المصدر - ص١٩٠.
٤٠- نفس المصدر - ص١٨٨.
٤١- نفس المصدر - ص١٨٩.
٤٢- نفس المصدر - ص١٩١.
٤٣- نفس المصدر - ص ص١٩٣ - ١٩٦.
٤٤- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص١٩٧.
٤٥- نفس المصدر - ص١٩٧.
٤٦- محمود، زكي نجيب: مجتمع جديد أو الكارثة - مصدر سابق ص ص٣١٨، ٣٢٠.
٤٧- نفس المصدر ص٢٩٧. والجدير بالذكر أن تعبير "المفكر المسالم" هذه من نحت د. فؤاد زكريا.
٤٨- محمود، زكي نجيب: من الشعراء مصدر سابق - ص ص٧٩، ٨٠.
٤٩- نفس المصدر - ص٨٢.
٥٠- نفس المصدر - ص ٨٣.
٥١- نفس المصدر - ص١٣٩.
٥٢- نفس المصدر - ص١٥٠.
٥٣- نفس المصدر - ص١٥١.
٥٤- نفس المصدر - ص١٥١.
٥٥- نفس المصدر - ص١٥٢.
٥٦- راجع كتابنا: في نقد الشعر - دراسة جمالية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠١ - الفصل الثالث.
٥٧- محمود، زكي نجيب: قصة عقل - دار الشروق - ط٢ - القاهرة - ١٩٨٨ - ص١٦٥.
٥٨- المصدر السابق - ص١٩٦.
٥٩- محمود، زكي نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص١٠٠.

٦٠- نفس المصدر - ص١١٠.

٦١- نفس المصدر - ص١١١.

٦٢- نفس المصدر - ص ص ١١٠ - ١١١.

٦٣- عوض، لويس: بلوتولاند - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٩ - ص١٠.

٦٤- محمود، زكى نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص ص٨٦ - ٩٧.

٦٥- نفس المصدر - ص٩٨.

٦٦- نفس المصدر - ص١٦٠.

٦٧- عبد الصبور، صلاح: أقول لكم عن الشعر (٩) - الأعمال الكاملة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٩٢ - ص١١٣.

٦٨- راجع: محمود، زكى نجيب: مع الشعراء - مصدر سابق - ص١٩٣.

٦٩- نفس المصدر - ص١٥٩.

٧٠- نفس المصدر - ص١٦٤.

٧١- عبد الصبور، صلاح: مصدر سابق - ص١١٤.

٧٢- عبد الصبور، صلاح: نفس المصدر - ص١١٧.

٧٣- عبد الصبور، صلاح: أقول لكم عن جيل الرواد (الأعمال الكاملة) الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٩ - ص٧٨.

٧٤- جاء ذلك فى مقال للعقاد فى أخبار اليوم ونقلا عن عبد الصبور، صلاح: المصدر السابق - ص١٠٨.

٧٥- عبد الصبور، صلاح: المصدر السابق ص١١٠.

الإنسان عند زكى نجيب محمود

د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر

يحتل أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود مكانة كبيرة في تاريخ الفكر العربي المعاصر، ولا يمكن لأي دارس لهذا الفكر العربي المعاصر أن يتغافل عن دوره، لذلك كان من واجبنا أن نهتم كل الاهتمام بدراسة أفكاره وآرائه.

والواقع أنه من الصعب، بل من المستحيل تماما أن نعرض لجوانب فكر أستاذنا في هذه الدراسة إذ أن فكره يعد ثريا غاية الثراء، وعميقا غاية العمق، يشهد على ذلك عشرات الكتب والمقالات التي وضعها بين أيدينا والتي تعالج موضوعات شتى لذلك أكتفي هنا بإلقاء بعض الضوء على هذا الجانب لدى أستاذنا الكبير.

والإنسان منذ القدم وإلى الآن كان هدفا ومحورا أساسيا لكثير من الدراسات فديو جينس الذي رأوه في أثينا ممسكا بمصباح وهو يجوب المدينة ليلا أو نهارا حتى إذا ما سئل عمن تبحث في ضوء مصباحك؟ أجاب أبحث عن الإنسان. والفيلسوف الوجودي حين يسأل عن الإنسان يسأل عن حرية الفرد وكيفية تحقيقها ومدى مسئوليته عن أفعاله وقراراته التي يتخذها وينفذها. والفيلسوف التحليلي فهو يحلل القرار الإنساني ليساعده على فهم المعنى المتضمن في هذا القرار. والفيلسوف البرجماتي يتناول النتائج التي يمكن أن يكتسبها الإنسان من وراء قراراته. والفيلسوف الجدلي يبحث عن العوامل التي أدت إلى وضع القرار والتي لولاها لما انتهى إلى قرار كهذا.[1]

فالإنسان إذن وقراره كان المحور الأساسي أو النقطة التي تتجمع فيها دون اختلاف الفلسفات المختلفة. وأستاذنا كمفكر عربي مسلم جعل من القرآن الكريم نقطة البداية فاستقى نظرته إلى الإنسان من خلال تحليله للآيات القرآنية الكريمة لبيان ما تتضمنه تلك الآيات الكريمة من معان وقيم. وخلال ذلك يلح علينا القول بأننا لو استطعنا أن نعيش قرآننا كنا أحرارًا عادلين، وكانت حياتنا آخر الأمر هي الحياة القوية الوثابة الطموح.

ونقطة البدء هنا هي تحليل د. زكي نجيب محمود للآية الكريمة وبيان ما تتضمنه من معان وقيم. قال تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا"[2]. فالله قد اختار الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى التي تملأ الكون سماءه وأرضه، فماذا تكون الأمانة التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان؟ لابد أن تكون شيئا مما يميز الإنسان عن سائر أجزاء الكون من أرض أو سماء. وأول ما يرد إلى الخاطر من هذه المميزات التي

يجوز أن يقال إنها أمانة وكلت إلى الإنسان وحملها هى الإرادة الحرة التى إن كان صاحبها معرضا للخطأ فيما يختار ويدع، فهو كذلك قادر على اختيار الصواب بل هو قادر على أن يبتدع هذا الصواب ابتداعا، وعليه تقع التبعة فى حالة الخطأ وإليه يتجه الثواب فى حالة الصواب[٣].

والناس فى حمل هذه الأمانة مختلفون، بل إنّ منهم من يكاد يقف منها موقف الطبيعة فيأبى حملها ويشفق على نفسه منها، لكن منهم أيضًا أولئك الذين يحملونها على عواتقهم حمل الأبطال فلا يفرطون فى حريتهم مثقال ذرة، ولهم بعدئذ الثمرات وعليهم الأخطار. فالإرادة الحرة وما تستتبعه هى الأمانة التى حملها الإنسان ظالما لنفسه جاهلا بفداحة العبء.

هنا نضع أيدينا على تفرقة جوهرية وهى التفرقة بين الإنسان كإنسان والإنسان كشئ من الأشياء والظواهر، فظواهر الطبيعة تحدث فى إطراد وهى لا تخطئ طريقها المرسوم لها، وهى لا فضل لها فى ذلك، فقد اعفيت من حمل الأمانة أمانة الاختيار الحر الذى يتعرض لخطأ فى محاولة فعل الصواب فأراحت نفسها وضمنت سداد خطاها ودقة سيرها. أما الإنسان فهو وحده دون سائر الكائنات جميعا قد كتب له أو كتب عليه أن توضع الأمانة الكبرى بين يديه أمانة الحرية وعليه تقع التبعة بعد ذلك، ولو سلب واحد من الناس هذه الأمانة التى وكلت إلى نوعه لارتد من فوره "شيئا" من الأشياء بعد أن كان إنسانا. فالإنسان وحده هو المغامر المخاطر. أما الطبيعة فلا مغامرة فيها ولا مخاطرة ولولا مغامرة الإنسان فى عالم المجهول لما كان له الذى كان من ثقافة وحضارة[٤].

ويرفض د. زكى النظر إلى الإنسان نظرة تسوى بين الإنسان وبين سائر الكائنات، فالله تعالى قد أودع من سره فى الإنسان مالم يودعه فى غيره، فكأنما عرض سبحانه وتعالى أمانته هذه على السموات والأرض والجبال فأبين أن يكن هن المحاسبات بأجرامهن لتلك الحقيقة الإلهية العظيمة برغم عظم أجرامهن، وذلك لأنهن غير مؤهلات بحكم طبائعهن لمثل تلك الرسالة. وأما الإنسان ففيه من استعداد الطبع ما يؤهله للتعبير عن حقيقة الله تعالى، فهو صاحب علم وصاحب فن ينشئهما انشاء بعقله وقلبه وروحه، ولا غرابة بعد ذلك أن يكون هو الكائن الوحيد الذى يعرف معنى القيم الثلاث الحق والخير والجمال[٥].

فهناك إذن الذات الإلهية الخالقة ثم هناك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات، وبين هذه المخلوقات كائن أراد له خالقه أن يتميز ليحمل إلى الدنيا أمانة

أؤتمن على حملها ونشرها وذلك هو الإنسان[1]. فالله قد خلق الإنسان فى أحسن تقويم وعلى أحسن صورة وهو فى نفس الوقت فيه ما يرتد به إلى أسفل سافلين. فالإنسان مكون منّ أشياء تبدو متنافرة فيما بينها، ولكن الإنسان بالرغم من ذلك التنافر إلا أنه لا يستطيع أن يستغنى عن أحد تلك المكونات من أجل مكون آخر. فكل منهم هام ولا يمكن الحياة بدونه، ومن هنا ظهرت المشكلة التى يركز عليها د. زكى وهى التأليف وذلك بأن ينسق بين تلك المكونات تنسيقا يوحدها تحت هدف واحد فتصبح له مصدر قوة ورفعة شأن فليس من مكونات الإنسان جانب خلق عبثا لا هدف ولا طائل من روائه.

ويقسم أ. د زكى هذه المكونات إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى هى الدوافع التى أريد بها أن تصون الحياة ذاتها وأن تبقى عليها كدوافع الغذاء والنسل. والمجموعة الثانية وهى الانفعالات وما ينبى عليها من عواطف فالانفعالات كالخوف والغضب والعواطف كالحب والكراهية ثم المجموعة الثالثة وهى وسائل الإدراك التى زود بها الإنسان ليعلم بها ما يحيط به من موجودات ليتصرف فيها على نحو ينفعه ويضمن له حسن البقاء. تلك هى مكونات الإنسان ومقوماته وهى بطبيعتها متنافرة إلا إذا دربت على تناسق فيما بينها. لذلك فمن الخطر أن نغلب مكونا وأن نقهر مكونا دون غيره من المكونات بل لابد لكيلا يتشقق بنيان الحياة الإنسانية من أن نراعى النسب الصحيحة بين تلك المكونات حتى لا يختل التوازن وتضطرب الحياة[2].

لذلك لقد أخطأ الكثيرون فى عهود من التاريخ حين ظنوا أن [illegible] من تلك العناصر ما يجب أن يقتلعه الإنسان من كيانه اقتلاعا فيزدهر فى هداه ويخرج عن ذلك، فالإنسان حزمة من شهوات ورغبات وليس من الحكمة أن تقتلع تلك الشهوات والرغبات اقتلاعا من أساسها، إنما الحكمة هى فى نسبتها بعضها من بعض نسبة صحيحة، فأشبع هذه الرغبة متى ضعفت كما أشبع تلك، إذا رأيت ذلك يحقق لنا اتزان الحياة وهدؤها واطراد رقيها. فالنظرة القديمة التى تحقر الجسد وأنه مبغوض ومكروه ومحتقر دنئ بكل ما يتعلق به وبكل ما يقتضيه من رغبات وشهوات ينبغى أن تمحى وتلغى من الاعتبار ونضع مكانها احترام وتقديس للجسد البشرى فما يعانيه الفرد العادى من تمزق ويأس وحقد وتمرد وعنف وفساد طوية وضمير كلها علل نتجت عن عدم التوازن بين مكونات الإنسان حتى طغى بعضها على بعض ففسد

الجمع. ولو عني بتربية الفرد كل فرد على حدة بحيث تتناغم فيه كل العناصر الفطرية لبرئ عصرنا من كل ما يشوبه ولنعم الناس جميعا بحسنات عصرهم[٨].

فإن وقفة الإنسانية الأصح هي أن تستغل فطرة الإنسان بكل عناصرها بحيث نبحث لها عن النقطة التي يبلغ عندها الإنسان حده الأعلى، وتلك هي النقطة التي يتوحد عندها الإنسان كيانا كل ما فيه يعمل على قوة البناء.

ويقترب د. زكي بفكره حول فكرة التوحيد ومدى ما يمكن أن تفعله مع الفرد إذا آمن بها كعقيدة وسلوك. فالمؤمن بعقيدة التوحيد هو أقرب الناس إلى أن يتوحد شخصه ليتسق فعله مع عقيدته. وما أكثر الآيات القرآنية التي أشارت إلى وجوب الصلة بين إيمان المؤمن وعمله الصالح. فإذا كان محور ذلك الإيمان هو التوحيد، وجب أن يظهر انعكاس ذلك المحور التوحيدي في شخصية المؤمن وهو يعمل وبهذا يجئ كل فعل وكأنه تعبير عن المصلحة بين عناصر الفطرة البشرية التي كان يمكن لها أن تبقى تتنافر وتتصارع لو أنها تركت مطلقة لا يضبطها قيد ولا ينظمها مبدأ أو قانون.

هذا التوحيد الذي من شأنه أن يجعل من الإنسان كيانا واحدا غير ممزق هو المحور الذي ينبغي أن تدور عليه الرحى، هو الأساس الثابت الذي يجب أن نقيم عليه البناء. هذا التوحيد يمكن أن يمضي لفظا أجوف إذا هو لم يتجسد سلوكا ومواقف في حياة الأفراد. إنه يفقد كل معناه إذا هو لم ينعكس في أوضاع الحياة العملية عند الأفراد، إذ بغير هذا التمثيل الحيوي لعقائدنا، يصبح الفرق خافتا باهتا بين أن تكون موحدا أولا تكون. فالعقائد لم يعتنقها أصحابها في الأصل ليخزنوها نجفا في صناديق النفائس، بل اعتنقوها لتكون هي المسارب التي تنسكب في أطرها عمليات الحياة كما هي واقعة[٩].

هذه الواقعة الموحدة بمعناها الواسع العميق، الذي لا يجعل شيئا من التعارض بين أن يكون الإنسان الواحد فردا مستقلا وعضوا في أسرة، ومواطنا في أمة، مثل هذا التعارض موجود عند غيرنا حتى ليجدوا عسرًا في أن يحافظ الفرد على استقلاله الذاتي. وهي رؤية صعبة على غيرنا بحيث تمزقت أنفسهم بين مبدأ نظري يقرونه في المساواة بين الناس، وتطبيق عملي لهذا المبدأ لا يجيز التفرقة العنصرية بأي شكل من أشكالها. أما نحن فلو استطعنا بناء الإنسان الذي يعالج مشكلات عصره العلمية والصناعية والاقتصادية والفنية وغيرها بهذه الروح الموحدة كنا بذلك الأبناء الأمناء على تراث أسلافهم. فالطابع الثقافي الذي تميز به أسلافنا العرب المسلمون

هو الوحدانية فى مجموعة القيم بحيث كان الرجل منهم يتصرف فى شئون حياته بكيانه كله مما خلع على سلوكهم تلقائية فطرية لا تكلف فيها ولا تصنع[10].

كما أن التوحيد الإسلامى فى أعماقه من ناحية حياة البشر تناسق فى حياة الإنسان الأخلاقية بمعنى أن تنتظم مجموعة القيم فى ترتيب يبين أيها أولى من أيها إذا ما تعارضت فى موقف معين ولو أن تنسيقا كهذا ساد عالمنا المعاصر لتخلص من مصادر بؤسه وشقائه.

وما يصدق على الفرد الواحد وهو فى فرديته يمتد مداه ليصدق على المجتمع الذى يكون ذلك الفرد عضوا فيه. وذلك إذا جاء جميع الأفراد على الصورة التربوية نفسها، عندئذ تنضم شخصيات موحدة متكاملة بعضها إلى بعض، فينتج عن اجتماعها أمة موزونة النغم مبرأة من النشاز. يكون الخير كل الخير فى وحدتها، والشر كل الشر فى تجزؤها. فالشرور تنجم عن التجزؤ لما هو فى طبيعته وحقيقته كيان موحد، فعندئذ تصبح تلك الأجزاء وكأنها الحجب الكثيفة التى تحول بين الإنسان وبين الحق الذى يتطلع إلى بلوغه[11].

فالصوفى فى مجاهدته ورياضته لنفسه حتى يتغلب الفرد الإنسانى على شعوره بجزئيته وانفراده اللذين يفصلانه عن الله سبحانه وتعالى، وإذا حطم هذا الفرد الجزئى من الناس ذلك الحجاب الذى ينحصر وراء جدرانه انفتح له الطريق إلى شهود المولى عز وجل وبذلك يكون بمثابة من خرج من ظلام إلى نور. فالجزئية حجاب والحجاب ظلام واختراقه خروج إلى النور. ثم يعقب أ. د زكى على ذلك بقوله: "ربما يكون أولئك المتصوفة قد أسرفوا فى نزوعهم نحو أن يحطموا جدران الطبيعة البشرية ليخترقوا حجاب التجزؤ المظلم، وليخرجوا إلى معرفة الله تعالى بطريقه الشهود المباشر. إلا أن ذلك لا يمنع أن يكون هذا درس بالغ الأهمية والفائدة لأنه يلفت أنظارنا إلى الخطر الداهم الذى يحيق بكل جماعة يتجزأ أفرادها تجزؤا يحيل كل فرد على حدة أن يتصرف وكأنه هو العالم بأسره، وكأنه ليس هناك أفراد سواه يقاسمونه وطنا واحدا وحياة واحدة .." [12].

فالعلاقة بين الناس فى مجتمعاتهم إما أن تكون الأولوية فيه لفردية الأفراد بحيث لا يتنازل الواحد منهم عن شئ من حريته إلا بمقدار ما ليس له بد من التنازل عنه لكى تقوم للمجتمع قوائمه. وإما أن تكون الأولوية للجماعة فى نسيجها الشامل بحبث لا يبقى للفرد الواحد من الحرية إلا الحد الأدنى منها. ففى الحالة الأولى تكون الحرية صفة تصف الفرد قبل أن تصف الجماعة فى شمولها. وفى الحالة الثانية

تكون الحرية هي التي تصف المجتمع قبل أن تصف الفرد الواحد من أفراده. ثم هناك نظرية ثالثة تجمع بين الطرفين يقال فيها أن حرية الفرد لا تتحقق إلا وهو في النشاط يشترك فيه مع سواه.

فمن العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد إذا ما كشفنا فيها ما استطعنا كشفه من أبعاد وأعماق، وجدنا تلك الأبعاد والأعماق حيث يتوحد الفرد الواحد في شخصية واحدة تدور حول محور واحد، وهو ينظر إلى هذا الكون الفسيح المحيط بنا على أنه متصل الأجزاء في كيان واحد. وإذا نحن استطعنا أن نربي أنفسنا وأبناءنا على مثل هذه الوحدانية التي تجمع الأشتات في حياة غير منقسمة على نفسها فسوف ينعكس ذلك في شخصية المؤمن وهو يعمل بكل ما فيه نحو قوة البناء[١٣].

الإنسان والحرية

كلنا يعلم أن الإنسان في كل عصر من عصوره الكبرى يحاول الكشف عن المعنى لتلك الكلمة "حرية" ثم يحاول جاهدا الظفر به. وكلنا يعلم أيضًا أنه منذ قديم الزمان كان هناك رق يملك فيه الإنسان إنسانا كما يملك الأرض والأغنام. ولكننا نعلم كم ألح الإسلام على فك الرقاب، إذ بسط الحريات فالإنسان حر في جسده يملكه هو ولا يملكه عنه سواه. وهذه الملكية من الفرد لبدنه إذا ما تحققت له، استلزمت بالضرورة ضربا آخر من الحرية وأعني به حرية الإرادة بمعنى أن يكون من حق الإنسان أن يختار لنفسه طريقا بين البدائل المتاحة، لأنه بغير هذا الحق لا تقع تبعة الفعل على فاعله. ولم تكن الحرية بعد عبودية الرق وحرية الإرادة في الاختيار بين البدائل المتاحة الجانبين الوحيدين اللذين أدركهما السابقون من جانب الحرية. بل هناك ضروب كثيرة من جوانب الحرية على مر التاريخ وفي الأقطار المختلفة، أي قد يدرك قوم هنا معنى جديدا للحرية لا يدركه قوم هناك، فإذا أخذنا أهل الأرض في مجموعهم قلنا إنهم أدركوا ما نسميه اليوم بالحرية السياسية بمعنى ألا يحكم البلد بلدا آخر وأن يكون داخل البلد الواحد حق لأبنائه الراشدين في أن يختاروا من يتولى زمام أمورهم. وعرفوا حرية الإنسان في التنقل من مكان إلى مكان آخر، وعرفوا حرية الإنسان في العمل الذي يؤديه. وعرفوا حرية الفنان في صياغة مبدعاته وحرية الأديب شاعرا وناثرا في اختيار العبارة التي يعرب بها عما يريد الإعراب عنه[١٤].

وهناك حرية من نوع آخر وهي حرية النجاة من الخوف والجوع، فلا يكون هناك ما هو أفتك بحرية الإنسان من أن يجوع أو أن يخاف. وفي القرآن الكريم أكثر

من موضع قرنت بينها هاتان الوسيلتان الجوع والخوف من حيث هما أداتان من أشد ما يكرث الإنسان من كوراث. فإذا لم يكن فضل لله على الإنسان إلا أنه قد أطعمه من جوع وآمنه من خوف لوجبت طاعته وعبادته من أجل هاتين النعمتين.

فمن الضروري أن يكون الإنسان حرًا يملك إرادته، ويختار فعله بإرادته الحرة فقدره في يديه ومن ثم يصبح للعدل يوم الحساب معناه الواضح المفهوم. يقول أ. د. زكي: "وإنني لأذكر كم أخلدت لنفسي ساعات فوق ساعات محاولا أن أقع على منفذ واحد أنفذ منه إلى أولئك القدماء الذين يسلبون الإرادة ليجعلوا الإنسان مجبرًا على فعل ما قد أريد له أن يفعله .. والحق أني لأجد عسرًا في التوفيق بين أن تكون المشيئة في كل شئ لله سبحانه وتعالى وأن تظل للإنسان إرادته الحرة في التنفيذ"[١٥].

فالأمانة التي عرضها الله على الإنسان لتنطوي على حرية الإنسان إرادة واختيارا. فالفرق واضح بينه وبين السموات والأرض والجبال هو أن هذه جميعا لا إرادة لها وهي تسير وفق قوانينها التي أريدت لها ولذلك فهي لا تخطئ في سيرها وبالتالي فهي لا توضع موضع الحساب والجزاء ثوابا وعقابا. وأما الإنسان فقد حمل الأمانة أمانة أن تكون له الإرادة الحرة في اختيارها التي تتعرض للخطأ ومن هنا يكون الحساب على وزرها. وإذا كانت الآية الكريمة قد وصفت الإنسان في ختامها بناءِ على تصديه لحمل الأمانة الصعبة بأنه ظلوم جهول - فذلك لهول ما أقدم عليه. ثم لو فهمنا كلمة ظلوم من جانب إشارتها إلى الظلام كانت الإشارة هنا إلى أن الإنسان في قبوله لحرية الاختيار التي قد تخطئ كما قد تصيب فإنما أقدم على نتائج مظلمة مجهولة لا تستطيع التنبؤ بها قبل وقوعها على سبيل القطع واليقين.

فالإنسان بإرادته يستطيع أن يفعل كل شئ، فليس في هذه الدنيا بأسرها ما يستحيل على الإرادة الإنسانية إذا همت ومضى عزمها في أن تغير الحال. فالإنسان ليس بالشئ التافه الصغير الذي لا عزم له ولا إرادة في هذا الكون، والذي حاول الكثيرون حصره فيها أي في هذه الدائرة الصغيرة محاولين ألا يخرج منها وإذا حاول الخروج من هذا الحصار، قالوا له الزم مكانك وقدرتك فلا إرادة لك ولا مشيئة[١٦].

ويعد قول المعري في بيت من أقوى الأبيات الشعرية المعبرة عن هذا الموقف، والذي حاول من خلاله أن يبعث الإنسان من جديد مذكرا إياه بأنه ليس بالشئ الصغير التافه بل هو الشئ الذي انطوى فيه العالم بكل أطرافه المترامية. يقول المعري:

أتزعـــمُ أنـــك جـــرمٌ صغيـــرٌ   وفيك انطـوى العالـمُ الأكبـــرُ

فهذا الكـون بكل عظمته إنما هـو جزء منك ومنطـو فيك وهـذا الانطـواء منصرف إلى أحد وجهين: الأول: طريق العقل وفيه يتحـول العالم الأكبر إلى أفكـار والأفكار بالطبع دنياها عقل الإنسان الذى استخلصها لنفسه مما قد شهد فى هذا الكـون مـن حوله. والثانى: طريق الوجدان وفيه يتحـول العالم الأكـبر إلى مشـاعر استثيرت مما عاناه الإنسان فى تعامله مع الكائنات ومما خبره من ممارساته نفعا وضرا ولذة وألما.

فوعى الإنسان بنفسه وبالعالم المحيط به هو الذى يجعل له المكانة العظيمة فى هـذا الكـون. قـال تعـالى: "الله نـور السموات والأرض" فـالمقصود هنا مـن النـور ليس هـو النـور المـأخوذ مـن الخبرة اليومية المبـاشرة كضـوء المصبـاح أو القمـر أو الشمس أو غيرها من مصادر النور التى نعرفها ونألفها ولكـن المعنـى المقصـود هنـا هـو الوعى المنبعث فى أرجاء الوجود كله. والذى يتصف به الإنسان كغيره مـن الأحيـاء بل الأشياء كذلك ثم يتميز دونها جميعا بإضافة بعد آخر هو أنـه واع بوعيه. فالإنسان وحده هو الذى يعى ما يعيه ثم يضيف إلى ذلك وعيا أعلى وهو وعيه بأنه على ذلك الوعى. ولذلك كانت دهشة المعرى فى بيته الشعرى السابق وهو يرى الإنسان يقلل من قدر نفسه، مع تلك القدرة القـادرة التـى وهبه إياهـا مـن خلقـه فسـواه فعدلـه وسبحانه من خالق فهل يسمع أولئك الذين ما ينفكون يذيعـون فينا اليـوم دعـوة إلى وجوب اصطناع الضآلة والصغر[١٧].

فالله تعالى نور السموات والأرض بمعنى أن علمه شامل لكل ما فى جنبات الكون من قدرات عالمه وأن إدراكه محيط بكل ما فى العالم الأكبر مـن قـدرات مدركة. وذلك أننا نخطئ مرة أخرى إذا نحن قصرنا القدرة الإدراكية على الكائنات الحية وحدهـا فـوق هـذا الكوكب "الأرض"، ونخطـئ خطـأ أفحش إذا نحـن قصرنـا قدرة الإدراك الواعى إلى الإنسـان وحـده وإلا فـانظر إلى ما شئـت أن تنظـر إليـه مـن أجزاء الوجود وظواهره، ومـن أصغر ذرة فصاعد إلى الشمـوس والسـدم فمـاذا تـرى؟ ألست ترى أن كل شئ منها يجرى على نسق متقن ومطرد وإلى الدرجة التـى تمكـن الإنسان إذا واتاه التوفيق من استخراج القانون أو القوانين التى ينضبط بها أى شئ معين فى حركته. وكل تنظيم من هذا القبيل فى أى شئ أو مجموعة أشياء إنما تشير إلى عقل فيها وراءها، وإذا كان هذا هكـذا فـى كـل موجـودات الوجـود صغر أو كبر أفلا نقول إنه وعى إدراكى شامل للكون من جهة مبثوثا فى كل وحدة من الوحدات

من جهة أخرى. ويبلغ ذروته في الإنسان بالقياس إلى سائر الكائنات المخلوقة. وفي هذا التميز نجد جانبا من معنى تكريم الله سبحانه وتعالى للإنسان. فالإدراك الواعي في الإنسان هو النور، والمعول الأساس الذى تقام عليه حركة التنوير وتدور حوله هو إذن أن تنكشف للإنسان حقيقة نفسه أولا، وعن هذا الطريق تنكشف أمامه حقائق العالم من حوله.

والغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" بينما هو يقوم بالتعليم في بغداد أحس بقلق شديد يأخذه وذلك حين طرح على نفسه سؤالا ولم يجد نفسه قادرا على جوابه وكان السؤال هو أننى في دروسى هذه أسوق البراهين على وجود الله من آيات القرآن الكريم فكأنما أقدم براهين إلى مؤمنين مقدما بتلك البراهين ولكن كيف بى إذا تقدمت ببراهينى هذه إلى من ليس مؤمنا برسالة الإسلام وكتابه؟ إن البرهان الصحيح يجب أن يقام على أساس من فطرة الإنسان ذاته مؤمنا بالإسلام أو غير مؤمن. ومن هنا أخذته الحيرة والقلق فخرج من بغداد مرتحلا إلى غير هدف متنقلا من مكان إلى مكان، وعقله خلال ذلك لا يهدأ ولا يفتر بحثا عن الأساس المنشود، فما أن وجده عاد إلى بغداد مطمئن النفس ليستأنف التدريس، وكان الأساس الذى وجده هو أن يلجأ الإنسان إلى دخيلة نفسه ليرى ما الذى يحدث فيها عندما يهم بفعل. وعندئذ تنبع رؤيته لحقيقة ما يحدث مقامة على إدراك مباشر لا برهان عليه، لأنه في غير حاجة إلى برهان[١٨].

نعود فنقول: إن جوهر الإنسان هو إرادته، وأن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بمقدار ما تقوى فيه الإرادة. وهذه هي النظرة الإسلامية في جوهرها وأساسها ومصداقها ما نجده عند الإمام ابن تيمية عندما أراد أن يبين العنصر الأساس الذى يجعل أفراد الناس أمة واحدة، وجد ذلك الأساس في مشاركة هؤلاء الأفراد جميعًا في فعل واحد، والفعل هو الإرادة عند ظهورها. فليس في الدنيا بأسرها ما يستحيل على الإرادة الإنسانية إذا همت ومضت عزمها. إن للإرادة القوية لسحرا هو نفسه ما نسبه علاء الدين إلى مصباحه، لأنها تستطيع أن تغير كل شئ. هذا الإنسان الذى يبدو وكأنه القصبة النحيلة تهزها الريح وفي يده العصا السحرية التى تتحكم في الطبيعة من أولها إلى آخرها: وما عصاه السحرية هذه سوى عزيمة ماضية إلى هدفها بالعمل الدءوب[١٩].

فالحرية والعدالة وغيرهما من القيم الرفيعة التى نستهدف إقامتها في حياتنا، ليست مجرد أسماء وعلينا حفظها، كما أنها ليست أشباحا صوتية لا ينفخ فيها الروح أن

تنشق لها الحناجر بالهتاف، بل هى أسلوب حياة وطريقة عيش. فالحديث الشريف إن الدين المعاملة معناه أن القيم العليا خلقت لتكون أساسا. تقام عليها الحياة الفعلية التى يحياها الإنسان فى البيت والدكان والمصنع وديوان الحكومة فإذا قلنا حرية فقد وضعنا خريطة للطريقة العملية التى يسلك بها الناس بعضهم تجاه بعض، فيكون على كل منهم الواجب المحتوم فى أن يعبر عن نفسه فيفصح عن فكره فى وجه الدنيا بأسرها شجاعا كريما واثقا فى غير غرور ودون أن يغضب منه أحد لما يقوله ذلك الإنسان الحر تعبيرًا عن ذات نفسه أو بالسلوك.

وبين أيدينا قرآن كريم لو عشناه لكانت الحرية لنا، والريادة لنا، والعدل فينا وكل مقومات الكرامة والرفعة والطموح البناء فى نفوسنا. ولكن السؤال هو: كيف نعيشه؟ إننا نقرأه نعم ولكن هل نحياه؟ ويضرب لذلك مثلا: يقول أ. د زكى وقفت طويلا عند الآيات الكريمة التى تقول "ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو إطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة"[٢٠]. وارتسمت فى ذهنى صورة مؤداها أن الحرية والعدل واجبان على المسلم بحكم الكتاب. فالمعنى كما استخلصته هو أننا جعلنا للإنسان وسيلة يدرك بها الحق ووسيلة يعبر بها للآخرين عن الحق الذى رآه. وهديناه ليرى صعوبتين تقفان فى طريقه لكى يذللهما ويقهرهما لكنه وقف أمام تلك العقبة لا يحاول اقتحامها وما هى العقبة التى نشير إليها هى أن تحرر من قيدت حريته وأن تطعم من حالت الظروف دون اطعام نفسه وأن ترعى من فقد الوالد الذى يرعاه. فالعقبة إذن هى أن نطلق للناس حرياتهم وأن نقيم بيننا وبينهم تعاونا[٢١].

فللحرية إذن جانبان جانب سلبى يتمثل فى فك القيود، والثانى حين يصبح الإنسان حرًا ينطلق إلى حيث يشاء فإلى أين ينطلق؟ وكيف ينطلق؟ ينطلق إلى المعرفة بطبائع الأشياء كما أمره الله بالتفكر فى خلق السموات والأرض والضرب فى مناكب الأرض. فهذا هو الشرط الأساس الذى بغيره لا تتحقق للإنسان حريته بمعناها الإيجابى. يقول د. زكى نجيب محمود: "ولقد ألفنا جميعا ألا نفهم من حرية الإنسان إلا الجانب السلبى وحده دون جانبها الإيجابى الذى بفضله تبنى الحضارات وتقام الثقافات. وجانبها السلبى هو المرحلة الأولى التى تفك منها القيود، ويصبح الإنسان بعد ذلك "حرًا" فى أن ينطلق إلى حيث يشاء، وها هنا يأتى الجانب الإيجابى من الحرية، فإلى أين ينطلق؟ وكيف ينطلق؟ وعند هذه النقطة تأتى أهمية المعرفة بطبائع الأشياء. وعندما أمرنا فى كتاب الله أن نضرب فى مناكب الأرض،

وأن نتفكر في خلق السموات والأرض، كان ذلك التوجيه الإلهي بمثابة إرشادنا إلى الشرط الأساس الذى بغيره لا تتحقق للإنسان حريته بمعناها الإيجابى البناء وتلك الحرية – بمفهومها السلبى والإيجابى – هى بدورها المقوم الأساسى لجوهر الإنسان وكرامته[٢٢].

فعلم الإنسان بشئ معناه حريته إزاء ذلك الشئ، يصوغه كما شاء، ويحركه كما شاء، ومزيد من العلم به هو فى نفس الوقت مزيد من حرية الإنسان .. فالإنسان إذا بقى منحصرًا فى ذاته هو لما عرف الكثير عن تلك الذات نفسها، ولما استطاع عندئذ أن يتحرك إلا بمقدار ما تسعفه رجلاه على التحرك وكان تطوره فى هذا الصدد يقف عن حدود الدواب التى يجد فى مقدوره أن يسخرها، لكنه إذ عرف سر البخار وقدرته، كان له القطار والباخرة والمصنع الذى تدور عجلاته بغير سواعد البشر، وإذ عرف الكهرباء ازداد تحرره من قيد المكان، وتحولت ظلمة الليل إلى ضوء النهار، إذا أراد لها الإنسان أن تتحول، ثم عرف الذرة وقوتها الحبيسة فعرف كيف يطلق تلك القوة من سجنها، فكان له ما كان من معجزات تتكشف له كل صباح، إنّ التحرر من قيود المكان والزمان هو من أبرز ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات الحية، فالنبات سجين موقعه فى الأرض، لا يتحول عنه إلى موقع آخر، فلئن كان يعلو بجذعه وفروعه فى حركة رأسية، فهو لا يستطيع الحركة الأفقية التى فيها أمام، وفيها وراء، وفيها يمين ويسار، فيأتى بعد النبات حيوان ليقهر قيد المكان، محدودا فى ذلك بحركة جسمه. لكنه يظل مقيدا بلحظته الزمنية، فهو لا يعرف من زمانه إلا "الآن" ليس له أمس ولا غد، ليس له تاريخ يعيه ويستلهمه وليس له مستقبل يتطلعه ويدبر له. أما الإنسان ففى جوهره أن يحطم قيود المكان وقيود الزمان معًا .. دون أن تحده فى ذلك حدود فها هو ذا قد أخذ يزداد تحررا فى خفة الحركة وسرعتها، حتى تغلب على قوة الأرض فى جذبها لجسده، إذ جاوز حدود الأرض وغلافها ومجالها، وأما قيود الزمان فقد أعانته فطرته على تحطيمها منذ خلقه الله إنسانا، إنّ اللحظة الراهنة لا تعتقله بحدودها فله من الخيال ما يطير به إلى اللانهاية فيما هو آت أو ما يقدر هو بحسابه أنه آت. كما أن له من قوة الذاكرة ما يسترجع به الماضى وكأنه يحيا فى رحابه مع أبناء ذلك الماضى[٢٣]. فالحرية ترتفع بالإنسان عن سائر الأحياء إلى فلك أرفع وأسمى وهى حرية مرهونة بفطرته البشرية أولا وبما هو فى مقدرة تلك الفطرة من علم بطبائع الأشياء.

والسؤال الآن: أفي الإسلام ما يحض، أم ما يصد عن العلم؟ الواقع لو رجعنا إلى معجم القرآن الكريم لنرى كم ورد "العلم" في آياته وبأي المعاني قد ورد فإذا بنا نجد في المعجم عدة صفحات جاء فيها ما يزيد على سبعين صورة من ألفاظ دالة على "العلم" ومشتقاته وتحت كل صورة منها عدد لم أحصه من الآيات القرآنية الكريمة ومواضعها فإذا ضممنا هذا القدر الهائل إلى قدر هائل آخر من مادة "فكر" وما يشتق منها فإننا أمام كتاب جعل للعلم وللفكر منزلة هيهات أن تجد لها منزلة أعلى منها في أي مصدر آخر. أنه لم يرد للإنسان علما مجرد العلم بل أراد له رسوخا فيه، وهداه إلى وجوب التفرقة بين العلم والظن، فليس المراد معرفة تقام على ظنون بل المراد معرفة تقام على علم، وليس المراد للإنسان أن ينساق مع الهوى بل المراد له أن يهتدي بالعلم الذي لا يعرف الهوى.[٢٤]

وإذا كان الأمر كذلك، فلابد للمسلم من التساؤل عن نصيبه من العلم لا من نقل علوم الآخرين وحفظها بل نصيبه من البحث العلمي الأصيل الذي يقدمه إلى الدنيا قائلا هأنذا فإذا وجد نصيبه في ذلك صفرا أو ما يقرب من الصفر فكيف يبيح لنفسه بعد ذلك أن تأخذه الدهشة ومع الدهشة غضب وحسرة حين غفا ثم استيقظ ليجد نفسه في قبضة من ليس ينتمي إلى أمته أو ملته - يتحكم فيه كيف يشاء مستعينا بعلومه ولا يقاوم العلم إلا علم مثله، ولا يتأتى للمسلم ذلك إلا إذا أمعن في دراسة كتاب الله، لا ليقاوم به حضارة العصر، بل ليشارك بقوته التي يستمدها منه في هذه الحضارة مشاركة الأنداد فتكون له السيادة كما كانت لأسلافه وليست هي السيادة على أحد من البشر بل السيادة المطلوبة هي سيادة على ظواهر الكون بقوة العلم وبذلك يظفر بالحرية مرتين: حرية القادر على تسخير الطبيعة لصالحه وحرية أخرى تفك عنه قبضة من ساده بعلم فحكمه وتحكم فيه[٢٥].

الإنسان والعلم

نبدأ تلك النقطة بمبدأين هامين عرضهما د. زكي نجيب محمود أولهما قوله: إني لأجني على الشباب الذين يعيشون اليوم جناية كبرى إذا رحت أزخرف لهم حياة الزهد والعصر يريد المتعة بالدنيا والفرحة بالحياة. وأجني عليهم جناية كبرى إذا رحت أزخرف لهم حياة التأمل النظري، والعصر يريد الصناعة والنشاط والعمل. والثاني: إنني يستحيل أن اختر للشباب نموذجا من بين أبطال الماضي بكل عناصره، فذلك يكون بمثابة أن ندعوهم إلى العيش في غير عصرهم والتمدن بغير مدنيتهم، فقد كان لأسلافنا ظروف تحيط بهم وكان لهم سلوك يستجيبون به لتلك

الظـروف، فوفقـوا فـي حياتـهم أو أخفقـوا بمقـدار مـا جـاءت اسـتجابتهم ملائمـة لظروفهم[٢٦]. وقد مضـى الأسلاف وجئنا، فأية قـوة فـى الأرض هـذه التـى تشدنـا إلى سلوك أسلافنا. أنستجيب لظروفنا بمثل ما استجابوا لظروفهم، تغيرت الظـروف أو لم تتغير، وفق هؤلاء الأسلاف أو أخفقوا؟ كان لأسلافنا حريـة الاختيار فاختاروا لأنفسهم وجهة النظر التى تسعدهم وترضيهم وليست هناك قـوة تلزمنا باصطنـاع وجهـة نظرهـم إلا بمقدار ما تتفق ظروفنا مـع ظروفهم. لكننـا مشـدودون إلى منظـارهم شـدا، لا نـرى الأمور إلا بأعينهم، كأنما هم الرجال ونحن الأطفال. نعمل وفق ما شرعوا[٢٧].

إن احترام التقاليد الموروثة أمر فى ذاته لا عيب فيه، ولا غبار عليه، ما دمت آخذها أخـذ السيد المسيطر ألا أخـذ التـابع المطيـع لهـا. فـأرقى الأمـم تحـافظ علـى بعض تقاليدها على شرط إلا تعرقل لهم شيئا من تجارة أو صناعة أو تعليم أو غـير ذلك من شئون الحيـاة. فالجنايـة الكـبرى التـى جنـى بهـا أسلافنا علينا هـى هـذا المنظـار الذى أورثونا إياه فاستمسكنا به وتشبثنا به كأنما نفقت سوق المناظير فلم يعد منظار سواه. وقد لاحظ الشهرستانى ذلك عندما قال: بأن العرب والهنـد مـن ناحيـة يمثلـون ما يسمى بالشرق وأن العجـم والـروم مـن ناحيـة أخـرى يمثلـون وجهـة النظـر الغربيـة. ومـؤدى كلامـه هــو أن الشـرق يميلـون إلى الأحكـام الكليـة التـى تطمـس الفـروق التفصيلية بين الأجزاء، وأن أهل الغرب يميلون إلى الأحكام الجزئية التـى تلحـظ مـا بـين تلـك الأجـزاء مـن فـروق، والأولـون روحـانيون لا يسـتشهدون فـى أحكامـهم بمشاهدات الحواس، والآخرون جسمانيون يحتكمون فى معارفهم إلى ما تدلهم عليه الحـواس مـن مشـاهدات. ثـم يوجـه دعوتـه إلى الشبـاب بقولـه: "تعالـوا نجـرب منظـار العجم والـروم – علـى حـد تعبير الشهرستانى – لتتبـدل الدنيـا فـى أنظارنـا. فالعجينـة المطموسة تصبح أفرادا متباينة الصفات والخصائص. والسكون والخلاء يمتلئ أمـام أعيننا ألوانا وأصواتا فيعمر خرابه، وهذه الحياة الزائلة الفانية تنقلب إلى حيـاة خصبـة مليئة تستحق أن نعمل لها وكأننا سنعيش فيها أبدا[٢٨].

فهناك إذن ثلاث وجهات للنظـر أولهمـا: هـو دعـوة النـاس إلى أن يحيـوا فـى حاضرهم ثقافـة هـى نفسـها الثقافـة التـى استظل بظلها أسلافهم فـى التـاريخ العربـى الإسلامى على وجه التحديد فإذا أحاطتهم حياتهم القائمة بمشكلـة كـانوا علـى يقين مـن أنفسـهم أنـهم واجـدون الحـل الأفضـل فيمـا خلفـه لهـم الأسـلاف. والثانيـة: يميـل أصحابها إلى الأخـذ مـن الثقافـة الغربيـة تمامـا كمـا نفعـل عندمـا نسـتورد الطـائرات والسيارات وكأننا أمة خرجت صباح اليوم لأول مرة من العدم. والثالثة: وهـى الوسط

بين الطرفين بمعنى أنها تريد لنا حياة ثقافية تظل معها الطبيعة العربية بخاصة سليمة من الأذى على أن تلتمس لهذه الثقافة بعض غذائها من الغرب وذلك فيما يمس نبض الحياة المعاصرة.

فأصحاب النظرة الأولى يرون أن نبدأ بالدين من مصادره وأصوله لكى نفهم الكون والإنسان على أساسه، أما أصحاب النظرة الثانية فيرون أن العلم بالكون والإنسان يهيئ لنا النضج الفكرى والروحى معا. وأصحاب النظرة الثالثة يرون أن الأولوية إنما تكون للإنسان نربيه على أسس تستثمر فطرته كما هى فى واقعه وكما خلقها خالقها ومصورها وباريها. فالإنسان فى نشأته ونموه فى كل مرحلة من مراحل عمره له حاجات تتطلب الإشباع فيتولاها ولى أمره بما هو فى حاجة إليه دينا كان أو علما حتى إذا ما اكتمل له النمو الناضج عرف كيف يكون عالما مع تدين أو كيف يكون متدينا مع علم بحسب ما تقضيه وقفته من دنياه.

ويعرض لنا د. زكى نجيب محمود كيفية اتخاذ الإنسان طريقا يطمئن إليه فيقول "فإذا أردت أن تتخذ لنفسك طريقا تطمئن إليه فتعالى إلى قول الله تعالى: "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى""[١٩]. فالموقف الأول قد قرأ الآية وحفظها ثم خرج بما حفظه إلى الكون الفسيح تأمل ظواهره فهو موقف معرفى إيمانى على أساس بصير. والموقف الثانى إيمانه أولا ومعرفته فى حدود الإيمان. فقد أتيح له أن يدرس دراسة علمية دقيقة لبعض تلك الظواهر كظاهرة الضوء أو الكهرباء أو المغناطيسية أو الجاذبية أو أتيح له أن يدرس مثل تلك الدراسة العلمية لظاهرة من ظواهر الحياة فى النبات أو الحيوان وفى الإنسان نفسه فمثل هذا الرجل الدارس سيرى فى كل نقطة من نقاط هذا الكون اللامتناهى كلمة من كلمات ربه تملؤه بالتعظيم والإجلال والخشوع لخالق هذه المعجزات وأن عالم النبات مثلا لو تقصى جزئيات نبتة واحدة صغيرة كيف تتغذى وكيف ترتوى وكيف تنمو وكيف تدفع عن نفسها الأخطار التى قد تهدد حياتها ووجودها لوجد ذلك العالم فى تلك النبتة الصغيرة من كلمات ربه ما يحتاج مجلدا ضخما يشرح فيه شيئا من تفصيلاته.

الفرق إذن بين الرجلين هو أن الأول يرى أن الله سبحانه وتعالى خالق، قادر، عليم، دون أن يعلم تفصيلة واحدة فوق ذلك. أما الرجل الثانى فبعد أن يزود نفسه بتفصيلات ظاهرة كونية واحدة وما فيها من أعاجيب تثير الدهشة والذهول،

فإنه إذا ما عاد إلى الآية الكريمة أحس أعماقها. فحقا أنه لو كان وراء البحر سبعة أبحر كلها مداد لنفذ المداد قبل أن ينفد الحديث عن كلمات ربي.

فالإيمان إذا لا يختلف عن العلم، والعلم ليس ضد الإيمان. وإذا كان الغرب هم أهل العلم الآن. فنحن هنا في الشرق قد وقفنا إلى الطمأنينة والراحة والرضا للعادات والتقاليد الموروثة عن أسلافنا وقدسناها تقديسا. فإذا ما تعرضنا لمشكلة من المشكلات في عصرنا الحالي أخذنا نبحث عن حل لها عند آباءنا وأسلافنا وهنا يظهر التساؤل عن الإلزام الذي يلزمنا نحن بفروض افترضها آخرون لزمن آخر؟ أليس لنا مثل ذلك الحق كاملا في أن ننسج لأنفسنا عريشة جديدة من تعريفات حديثة للمعاني وللقيم وللمبادئ فنستجيب بها استجابة صحيحة لحياة جديدة.

إن الفكر العربي قد امتزج في تكوينه عنصران في علاقته بالغرب: عنصر منهما هو شعور بالكراهية للغرب في سياساته الطامعة. وثانيهما: هو شعور بضرورة الأخذ من أصوله الحضارية والثقافية لكنه أخذ الكاره المكره. فإذا نحن دمجنا هذين الموقفين لوجدنا أن الفكر العربي يجب أن يجمع بين نتاج المعاصرين من أهل الحضارة الجديدة وبين نتاج أسلافنا القدماء.

فصورة الفكر العربي المعاصر بعناصره تلك لا تكتمل لنا إلا إذا غلفناها بغلاف صحوة دينية صحونا بها منذ أواخر القرن الماضي ليس فقط لأن في قوة الإيمان الديني قوة لنا، بل كذلك لأن قوة وعينا بعقيدتنا الدينية هي أفضل وسيلة نصون بها هويتنا العربية والقومية من أن تجرف تحت المؤثرات المتجسدة فيما نعانيه من عدوان قوى الغرب وفيما ننقله مضطرين عن حضارة الغرب.

فالعصر يتحدى الفكر العربي، يتحداه أن يظل متمسكا بمنهج الدوران في قديمه ثم يطمع في قوة حربية، ولا أقول: يقهر بها آخرين بل أقول قوة يصون بها نفسه من قهر الآخرين له ولأرضه، يتحداه أن يظل ثابتًا على احتكامه إلى وجدان قلبه من مسائل لا يحلها إلا منطق عقله ثم يطمع في منافسة الممسكين بزمام العلم الجديد على السيادة فوق هذا الكوكب "الأرض"، بأية صورة من صورها، يتحداه إذ هو انطوى على نفسه من الناحية الفكرية وترك رحاب الكون الفسيحة ليراه يجول فيها ويصول بعلومه وصواريخه وغزواته ثم يتوقع في نفس الوقت نفسه أن يكون عابدا لله حق عبادته، مدركا بقيمة الإنسان وكرامته إدراكا صحيحا. وإذا فعل هذا فما أسرع ما يجد نفسه في زمرة الأذيال والأتباع. فليس هناك ما يمنع صاحبه الفكر العربي بعناصره القائمة من أن يضيف إلى حياته كل علوم العصر وما يتبعها من ضوابط المنهج ومن نتائج تبتدئ في أجهزة المعامل وآلات المصانع وتقنيات الحياة

العملية محتفظا فى الوقت نفسه بما هو عليه من إيمان. وأنه ليبدو أن سد الفجوة بين الطرفين أقرب إلى أن تقع مهمته علينا نحن وقلوبنا يعمرها إيمان بدين يحضنا حضا على العلم بأسرار الوجود[٣٠].

فليس أدل على التخلف العلمى فى بلد ما أوفى عصر ما، من أن تدور الحركة العلمية التعليمية كلها حول كتب الأقدمين تقرأ أو تشرح وتلخص وتحفظ فيصبح من أجاد هذه الأشياء عالما بماذا؟ إنه عالم بما فى كتب الأقدمين وليس عالما بحقائق الواقع الجديد فى ميدان علمه، فالباحث يعيد دراسة التراث الخاص فى موضوعه ليحاول جهده فى أن يستخلص منه أحكاما فيما أراد أحكاما فيه ونظل فى ظل التراث ننعم بالنسيم العليل حتى إذا ما جد بنا الجد فى مسألة تؤرقنا وأردنا لها حلا أرسلنا نستدعى الخبراء الأجانب. فمشكلات الحياة الإنسانية تتجدد عصرا بعد عصر، فالذى كان يتحدى الباحث العلمى كابن خلدون مثلاً فيما يختص بالتفاعل الاجتماعى ليس هو ما يتحدى الباحث العلمى اليوم، فقد كان من أبرز ما عرض ابن خلدون مثلا ذلك الصدام الذى لم ينقطع بين بداوة تنبثق من الصحراء، وحضارة زراعية فيما يحيط بتلك الصحراء، فهل لا تزال مسألة كهذه تتطلب كل الجهد من علماء الاجتماع اليوم؟ أو أن هناك موضوعات أخرى قد استحدثت ليست أقل أهمية منها كالتناقض الطاحن بين النزاعات الوطنية والإقليمية، وطموح الإنسانية إلى الإتحاد كأسرة بشرية واحدة[٣١].

صحيح أن الباحث فى علم النفس أو الإجتماع أو الإقتصاد مثلا لابد أن يقرأ الغزالى وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون وغيرهما، ولكن ليبدأ من حيث انتهوا إذ هو يحيل الأمر إلى عبث إذ هو بدأ من حيث بدأوا فلم يفعل بذلك سوى أن يجعل نفسه وكأنه نسخة بشرية من مؤلفات هؤلاء العلماء. فلا بأس فى عرف وتقاليد يربطان الحياة الحاضرة بالحياة الماضية شريطة ألا يكون ذلك على حساب التقدم العلمى والحضارى. إذ كثيرا ما تكون تلك الموروثات مما يتناقض مع حقائق العلم أو مع أوضاع حضارية جديدة. فالناس قد كتب لهم العيش تحت المظلة الثقافية وعليهم أن يكونوا ذاكرين أن تلك المظلة إنما هى من وضعهم بما قد ارتأوه من تعريفات للمعانى والقيم والمبادئ وإنهم على استعداد بأن يغيروا تلك السقيفة الثقافية بسواها، إذا ما تغيرت ظروف الحياة بحيث لم تعد السقيفة الأولى صالحة[٣٢].

فالانتقال من عصر حضارى إلى عصر آخر ليس ألعوبة يلهوا بها من أراد أن يلهو وفى أى وقت أراد، لا ليس هذا الانتقال شربة يجرعها من شاء حيثما شاء وكيفما شاء بن إنه الأقرب إلى جهاد المؤمنين فيه الصبر وفيه العناء وفيه الإخلاص وفيه التضحيات فما أسرع ما تضللنا اللغة بألفاظها، فلفظة حضارة يقولون لنا "حضارة

العصر" فنردد بعدهم القول "حضارة العصر" ونظل نردد ونردد بكلام منطوق مرة ومكتوب مرة وتذاع على الناس مرات وعندئذ توشك النفس أن تنجح في خداع نفسها إذ توشك علىالاعتقاد بأنها قد لبست حضارة العصر بالفعل ما دام اللفظ قد دار على الألسنة كل هذا الدوران، لكن هذه اللفظة أو هاتين اللفظتين وراءهما ما وراءهما من تفصيلات تعد بألوف الألوف. فحضارة العصر ليست خيط رفيع نلفه حول خناصرنا متى شئنا ثم نزيله متى شئنا، بل هو نسيج نسجت ديباجته من ملايين الخيوط الدقيقة التي تتشابك تشابكا يجعل مما يشبه المحال أن نأخذ منها خيطا وندع خيطا على مزاجنا.

فضروري أمر الأخذ والعطاء بين الثقافات غربيها وشرقيها على السواء دون أن نخشى في سبيل ذلك طغيانا على هويتنا الوطنية والقومية معًا. فالتطرف والغلو في شتى صوره شئ مرفوض، وإهمال التراث شئ مرفوض، والجرى وراء كل جديد شئ مرفوض أيضًا، فليس كل جديد تأتي به الحضارة الجديدة مقطوعا له بالصواب منذ أول ظهوره بل الأمر مرهون بالتجربة خلال الممارسة العملية فإما ثبت ذلك الجديد وإما أهمل وترك ليزول. كالمغالاة في القول بأن شروق النهضة لا يكون إلا من الغرب وحده في القول شئ من المغالاة. ففي ثقافتنا الإسلامية والعربية جوانب أساسية لا نستغني عنها وفي مقدمتها العقيدة الدينية مصحوبة بالأركان الأساسية في بناء الذات الإنسانية كاللغة وطائفة ضرورية من النظم والتقاليد. فلو أننا تعلمنا الدرس من أسلافنا فيما يختص بالتراث وموقفنا منه لكان طريقنا واضحا أمامنا، فطريقهم هو طريقنا وهو أن نحصر مشكلة التراث فيما ورثناه عنهم، ولكن هذا الذي ورثناه هو قطرة من بحر العلوم وميادين الفكر وأشكال الأدب والفن مما استحدث بعدهم تماما كالذي رأيناه من فرق بعيد بين مجال القول في العصر الجاهلي ومجالاته الكثيرة التي ظهرت بعد ظهور الإسلام على أن تلك الحالات الجديدة لم تنبثق إلى دفعة واحدة في لحظة واحدة بل أخذت تزداد فروعا على تعاقب القرون فهل نضل سواء السبيل في يومنا هذا إذا نحن قصرنا مشكلة التراث على التراث وأما ما استحدث من علوم وفنون فنخرجه من مواضع الإشكال. إن طريق القدماء هو طريقنا ولكن أضيف إلى ثقافة الإنسان فكر جديد.

الهـــوامـــش

١- د. عاطف العراقي. د. زكي نجيب محمـود وتيار العصر والحضارة. مجلة الهلال يونية ١٩٨٥م ص٣٦.
٢- سورة الأحزاب، آية ٧٢.
٣- د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ص١٢٨.
٤- نفس المصدر السابق ص١٣٠.
٥- نفس المصدر السابق ص١٣٣ - ١٣٤.
٦- د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر ص٥٥ - ٥٦.
٧- د. زكـي نجيـب محمـود، صـورة ريفيـة وأعماقـها، مقالـة بـالأهرام بتـاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٤م.
٨- د. زكي نجيب محمود، نظرة الطائر، مجلة الثقافة العدد ٦٥٨ ١٩٥١م، ص٤.
٩- د. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته ص٧٦.
١٠- نفس المصدر السابق ص٧٧ - ٧٨.
١١- د. زكـي نجيـب محمـود، مـن إشعاعـات التوحيـد، جريـدة الأهـرام بتـاريخ ١٩٨٦/١/٢٤م.
١٢- د. زكي نجيب محمود، ورقة مزقها طفل، جريدة الأهرام تاريخ ١٩٨٥/٤/١٥م.
١٣- د. زكي نجيب محمود، صورة ريفية وأعماقها، الأهرام تاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٤م.
١٤- د. زكي نجيب محمود، حرية لم يعرفها الأقدمون، الأهرام تاريخ ١٩٨٧/١/٢٠م
١٥- د. زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية ص٢٨.
١٦- د. زكـي نجيـب محمـود، وفيـك انطـوى العـالم الأكـبر، الأهـرام تـاريخ ١٩٨٧/٣/٣م.
١٧- د. زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية ص٢٨.
١٨- د. زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف ص١٥٦.
١٩- د. زكي نجيب محمـود، عزمات الإرادة، مجلة الثقافة العدد ٦٨١ سنة ١٩٥٢م ص٥.
٢٠- سورة البلد آية ٦ - ١٨.
٢١- د. زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق ص٢٢٨ - ٢٢٩.
٢٢- د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث ص٥٩.

٢٣- د. زكى نجيب محمود، نفس المصدر السابق ص٥٨ - ٥٩.
٢٤- د. زكى نجيب محمود، قيم من التراث ص١٤٠.
٢٥- د. زكى نجيب محمود، عن الحرية أتحدث ص٨٩ - ٩٠.
٢٦- د. زكى نجيب محمود، نموذج التمدن، مجلة الثقافة، العدد ٦٦٧ ١٩٥١م ص٥.
٢٧- د. زكى نجيب محمود، سيئات الموتى، مجلة الثقافة، العدد ٦٧٦ ١٩٥١م ص٥.
٢٨- نفس المصدر السابق ص٥ - ٦.
٢٩- سورة الكهف آية ١٠٩.
٣٠- د. زكى نجيب محمود، الفكر العربى وتحديات العصر، الأهرام ١٩٨٧/١/١٣م.
٣١- د. زكى نجيب محمود، لك الله يا علوم الإنسان، الأهرام ١٩٨٦/١٢/٢٣م.
٣٢- د. زكى نجيب محمود، حرية لم يعرفها الأقدمون، الأهرام ١٩٨٧/١/٢٠م.

قائمـــة المراجــع

١- د. زكى نجيب محمود — ثقافتنا فى مواجهة العصر — دار الشروق — الطبعة الأولى ١٩٧٦م

٢- د. زكى نجيب محمود — من زاوية فلسفية — دار الشروق — الطبعة الثالثة ١٩٨٢م

٣- د. زكى نجيب محمود — أفكار ومواقف — دار الشروق — الطبعة الأولى ١٩٨٣م

٤- د. زكى نجيب محمود — فى مفترق الطرق — دار الشروق — الطبعة الأولى ١٩٨٥م

٥- د. زكى نجيب محمود — هذا العصر وثقافته — دار الشروق — الطبعة الأولى ١٩٨٠م

٦- د. زكى نجيب محمود — فى تحديث الثقافة العربية — دار الشروق — الطبعة الأولى ١٩٨٧م

٧- د. زكى نجيب محمود — قيم من التراث — دار الشروق — الطبعة الثانية ١٩٨٩م

٨- د. زكى نجيب محمود — شروق من الغرب — دار الشروق — الطبعة الثانية ١٩٨٩م

٩- د. زكى نجيب محمود — قصة عقل — دار الشروق — الطبعة الثانية ١٩٨٩م

١٠- د. زكى نجيب محمود — عن الحرية أتحدث — دار الشروق — الطبعة الثانية ١٩٨٩م

١١- د. زكى نجيب محمود — حرية لم يعرفها الأقدمون — جريدة الأهرام — ١٩٨٧/١/٢٠م

١٢- د. زكى نجيب محمود — لك الله يا علوم الإنسان — جريدة الأهرام — ١٩٨٦/١٢/٢٣م

١٣- د. زكى نجيب محمود — وفيك انطوى العالم الأكبر — جريدة الأهرام — ١٩٨٧/٣/٣م

١٤- د. زكى نجيب محمود — الفكر العربى وتحديات العصر — جريدة الأهرام — ١٩٨٧/١/١٣م

١٥- د. زكى نجيب محمود — صورة ريفية وأعماقها — جريدة الأهرام — ١٩٨٥/١٢/٢٤م

١٦- د. زكى نجيب محمود — من إشعاعات التوحيد — جريدة الأهرام — ١٩٨٦/١/٢٤م

١٧- د. زكى نجيب محمود — ورقة مزقها طفل — جريدة الأهرام — ١٩٨٥/٤/١٥م

١٨- د. زكى نجيب محمود — نظرة الطائر — مجلة الثقافة — العدد ٦٥٨ ١٩٥١م

١٩- د. زكى نجيب محمود — عزمات الإرادة — مجلة الثقافة — العدد ٦٨١ ١٩٥٢م

٢٠- د. زكى نجيب محمود — نموذج التمدن — مجلة الثقافة — العدد ٦٦٧ ١٩٥١م

٢١- د. زكى نجيب محمود — سينات الموتى — مجلة الثقافة — العدد ٦٧٦ ١٩٥١م

٢٢- د. عاطف العراقى — الدكتور زكى وتيار العصر والحضارة — مجلة الهلال — يونيـــــه ١٩٨٥م

من الدلالات الأخلاقية فى فكر
زكى نجيب محمود

د. سيد عبد الستار ميهوب



نستطيع من جانبنا التأكيد على أن المفكر والمعلم الكبير الدكتور زكي نجيب محمود يعد واحدا من العلامات الدالة على جدية العقل المصرى والعربى والإسلامى، ذلك لأن الدكتور زكى نجيب محمود ظل حياته - كلها - مهموما بقضايا وطنه وأمته، ساعيا - حتى فى أخريات عمره - إلى انتشال أمته المصرية والعربية والإسلامية من الوهدة السحيقة التى نعلم - نحن طلابه ومحبيه - أن قلبه - على رقته - كان ينفطر حزنا ويتفتت كمدا، إذ يجد وطنه فى هذه الوهدة تابعا بعد قيادة، آخذا بعد عطاء[1].

ولما كنا قد استطعنا أن نضع الدكتور زكى نجيب محمود فى مقدمة رواد التنوير و "تثوير الدين" فى مصر والعالم العربى والإسلامى، فقد استطعنا - كذلك - أن نلمس السبيل التى سلكها مفكرنا الكبير كى ينهض بالأمة ويحقق لها ما كان يأمل أن يحققه من ريادة وقوة ومنعة.. وما هذه السبيل إلا الفكر. وما الفكر إلا تجل من تجليات العقل، الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

إنه من السهل الميسور أن يجد المرء فى كتابات مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود ما يدل على تمسكه بالعقل - مع إقراره بالعاطفة والوجدان - فهو يقول: إننى من أشد أنصار العقل على العاطفة، لكن ذلك فى الكلام والكتابة، أما فى سلوكى العملى فأضعف من أن احتمل منظرا كهذا[2].

وهذا معناه أن مفكرنا الكبير يقسم النشاط الإنسانى إلى دائرتين كبيرتين: دائرة العقل، ومجالها الكلام - العمل - والكتابة، ودائرة العاطفة، ومجالها العلاقات الإنسانية، ولا يجب أن تجور إحدى الدائرتين على الأخرى، وهنا نجد قول مفكرنا الكبير "يجب أن يلتزم الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل فى صرامة لا تجد فيها العاطفة ثغرة لها تتسلل منها، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها، ولم يكن ذلك تهوينا من شأن العواطف الإنسانية وأهميتها البالغة فى حياة الإنسان، لكن لكل شئ مجاله، فإذا كنا لا نطالب الفنان أو الأديب بالتزام المنطق العلمى فى إبداعه الأدبى أو الفنى، فكذلك لا ينبغى لنا أن نطالب الباحث العلمى بأن يقحم شيئا من وجدانه فى مجاله العقلى[3].

إنّ مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود ما جعل منشطا من مناشط الحياة إلا طرح فيه رأيًا: إما محللا، وإما ناقدا، وما التحليل - عند مفكرنا الكبير - إلا زيادة فى الوضوح سعيًا إلى إبراز المعانى الحقيقية للفظ هنا أو عبارة هناك، ومن هنا فقد جاء قول الدكتور زكى نجيب محمود واصفا كيفية تحقق نضج العقل الإنسانى

"هو قدرة على تحليل الأفكار وخصوصا ما هو مؤثر وفعال منها فى حياة الإنسان تحليلا لايراد به فقط أن يكون الإنسان على علم تفصيلى بمعنى الفكرة المعينة التى يستخدمها نبراسا لحياته ودستورا يسلك على أساسه، بل يراد به كذلك ألا نقع فى ذلك الخطأ الخطير الذى يميل بصاحبه إلى الحكم على موقف معين بأحد الضدين: فإما هو ذلك الضد منهما، وإما هو الضد الآخر، متجاهلا درجات الطيف التى تملأ الفجوة بين الضدين، لأن الأضداد تمثل الأطراف القصوى التى قد لا يكون لها وجود فى الواقع لأنها أقرب إلى المثل العليا التى يشار إليها ولكن لا يوصل لها، وكل ما فى مستطاع البشر هو أن يتجه فى سيره نحو الأمثل من الطرفين، وعلى أساس هذه التدرجات الوسطى يكون الحكم العقلى الناضج"[٤]، وما النقد من جانب مفكرنا الكبير إلا دليل حب لمن يوجه إليه النقد، سعيا من جانبه - الناقد - إلى نفى القبيح، والإبقاء على الحسن، مما يعنى - فى نهاية الأمر - القدرة على البقاء الإنسانى - الفردى والاجتماعى - فى صورة القوة والمنعة والغلبة، بعيدا عن صورة الضعف والهزال والهزيمة، ومن هنا جاء قوله "لقد كنت من أشد الناقدين نقدًا للقيم كما هى سائدة اليوم فى مصر، ومن شاء فليقرأ كتبى: "جنة العبيط"، و"شروق من الغرب"، و"الكوميديا الأرضية" وغيرها ...، لكنه نقد صاحب البيت الذى يعرف للسجادة النفيسة تعاستها فيثور بالغضب إذا ما رآها قد تعفرت لغفلة حراسها"[٥].

ولسنا نضيف جديدا لو أكدنا أن مفكرنا الكبير قد عاش فى دنيانا - ورحل - وقلبه معلق بمجتمعه وناسه، هذا المجتمع المصرى العربى الإسلامى الذى سعى مفكرنا الكبير إلى بث روح أخلاقية جديدة فيه، وإلى دفع دماء جديدة نقية فى شرايينه كى يعاود الحياة كما تليق بمجتمع مصرى وعربى مسلم منتصرا قويا، ولهذا جاء قوله "إنّ ميراثنا الحضارى والثقافى هو الذى يشجع الكاتب - يعنى نفسه - على دعوته نحو معاصرة كاملة، لأن المعاصرة الكاملة إنما هى بمثابة الجمع بين شروق وشروق، شروق من هنالك - الغرب - للعلم الجديد الذى هو أساس الحضارة الجديدة، وشروق آخر من هنا - الشرق - فيه كل ما هو مطلوب بعد ذلك للحياة .. لحياة الإنسان الكامل، ولو كنا فى حالة انعدام حضارى وثقافى لما صحت لنا دعوة إلى يقظة، لأنك لا توقظ الموتى، والأمر فى هذا شبيه بنعاس النائم، فمهما بلغ النعاس من درجات العمق، فلابد أن تبقى فى النائم بقية من وعى ضئيل، وإلا لما أيقظته طبول الدنيا بأسرها لو اجتمعت عليه، ونحن نوقظ النائم بصيحة أو بهزة فإنما نستند إلى بقية الوعى للكائنة فيه"[٦]، وجاء قوله "إن الولاء الصحيح يا أصدقائى لا

يكون لشخص بقدرما يكون لقضية معينة، أو لفكرة، أو لعقيدة دينية، الولاء يكون لله سبحانه وتعالى لأنه مالك يوم الدين، الولاء يكون للوطن الذى بغيره تنهدم أهم أركان الهوية فى هذه الدنيا، الولاء يكون لأى مجموعة تمثل فكرة لها دوام وأنتهى إليها عضوا فيها وعاملا مع غيرى على تحقيق تلك الفكرة، الولاء هو دمج الذات الفردية فى ذات أوسع منها وأشمل ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءا من أسرة، أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية كلها، ولكن هذا الدمج إذا صدر عن إيمان وإخلاص وجب على الفرد أن يحميه حتى وإن اقتضى الأمر تضحية بالروح"(٧).

ومن هنا يصبح للولاء قيمة أخلاقية عليا، لأننا لو حللنا معنى الولاء - على حقيقته - فسوف نجده "أساسا للأخلاق كلها، لأنه ما من فعل يؤسس على القواعد الأخلاقية إلا وهو يتجه نحو غاية أردناها وأخلصنا لها"(٨).

ثمة إذن مجال على قدر كبير من الأهمية يجب أن نوجه إليه الأنظار - لو أردنا إصلاحًا - هو مجال الأخلاق، تماما كما يجب أن نوجه الأنظار - لو أردنا إصلاحا - إلى مجال العلم وتقنياته - لأن الأخلاق بدون علم لا وجود لها، إذ الحرية من أهم مداخل الأخلاق، وهى - الحرية - لا تكون "شيئا إذا لم تكن هى قدرة الإنسان الحر على أن يملك زمام الموقف الذى يجد نفسه فيه، على أن امتلاك الإنسان لزمام الأمر حيال أى موقف من مواقف الحياة إنما يتفاوت قوة وضعفا بمقدار ما لدى ذلك الإنسان من علم بدقائق الموقف المذكور حتى يستطيع التصرف فيه وهو على هدى"(٩)، والعلم بدون أخلاق "ربما - لو ترك بدون ملجم - يكون سبيلا يؤدى بالإنسانية إلى الدمار، لكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو إلى الكمال، إذا هو ألجم العلم - فى التطبيق - بالقيم بالضابطة، والتى مصدرها - الأول - هو الدين بمعناه العام، وبمعناه الإسلامى بصفة خاصة"(١٠).

وإنا لنعلم أن لمفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود الكثير من الأطروحات الفكرية التى عالج فيها الجوانب العلمية كما يراها هو بعقليته الناقدة وبصيرته النافذة، كما نعلم - كذلك - أن لمفكرنا الكبير الكثير من الأطروحات الفكرية التى عالج فيها الجوانب الأخلاقية، فإذا كنا سنكتب - فيما يلى من صفحات - عن الأخلاق عند مفكرنا الكبير، فما دفعنا إلى ذلك إلا معرفتنا بالأهمية الكبيرة والكبيرة جدًا التى يعلقها مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود ... على الجوانب الأخلاقية: للفرد والمجتمع.

إنّ المصلح – أيًا كان توجهه – لابد أن ينظر إلى الفطرة الإنسانية، والفطرة الإنسانية – بطبيعتها – تتجه بالإنسان نحو الإيمان بإله ما، ولما كان اهتمام مفكرنا الكبير منصبًا – في المقام الأول – على مجتمعه المصري والعربي والإسلامي[11]، نجده وهو يضع الدين – الإسلامي – في جانب أكثر أهمية، لما للدين من قوة دفع كبيرة من شأنها تصحيح الخلل البادي في سلوكيات الفرد وأولويات المجتمع[12].

يقول الدكتور زكي نجيب محمود: أنا في جنتي الحارس للفضيلة، أرعاها من كل عدوان، لا أغض الطرف عن مجانة المجان، والعالم حول جنتي يغوص إلى أذنيه في خلاعة وإفك ورذيلة ومجون، دعهم يطيروا في الهواء ويغوصوا تحت الماء، فلا غناء في علم، ولا خير في حياة بغير فضيلة، دعهم يحلقوا فوق رؤوسنا طيرًا أبابيل ترمينا بحجارة من سجيل، فليس الموت في رداء الفضيلة إلا الخلود، إني والله لأشفق على هؤلاء المساكين، جارت بهم السبل فلا دنيا ولا دين[13].

وواضح لنا من النص السابق أن مفكرنا الكبير يضع الأخلاق وفضائلها في مرتبة تسبق العلم، إذ لابد من خلق – أولا – ثم يأتي بعده العلم، فإذا أراد البعض أن يكون التقدم العلمي سبيلا إلى انتهاك آدمية الإنسان وتمزيق أواصر إنسانيته وتضييع قيمه وتمييع فضائله التي تميزه عن غيره من المخلوقات، أقول إنه إذا أراد البعض للعلم – وتطبيقاته – أن يكون على هذا الشكل، فإن مفكرنا الكبير يبين لنا وجهة نظره في ذلك كله بقوله "كلا .. لا أريد لهذا الغرب اللعين أن ينفذ إلى جنتي، ولا لمدينة الغرب أن تفسد مدينتي، وإنه لتغنيني عن سيارته حمارتي، وتكفيني دون طيارته بغلتي، ما دمت عن رذيلته في حصن من فضيلتي"[14].

ونستطيع أن نتبين أن لمفكرنا الكبير رؤية أخلاقية ذات بعدين: فبعد يتجه به نحو الفرد، وبعد يتجه به نحو الجماعة أو المجتمع، وكأننا بذلك نؤسس مداخل للأخلاق الفردية وأخرى للأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق الجمعية وعيًا من جانب مفكرنا الكبير بأن الإنسان – الفرد – لا قيمة له إلا وهو منضم لمجتمع ما، صغيرا كان – كالأسرة – أو كبيرًا – كالمجتمع –، وكذلك فإن المجتمع ما هو إلا عبارة عن مجموع أفراده، ولا يحق للمجتمع أن يجور على الإنسان – الفرد – تحت أي مسمى من المسميات، ولهذا نجد قوله "لا يمكن أن نتحدث عن "الفرد" إلا من حيث هو عضو في جماعة، بحيث يكون مستحيلا عليه أن يفهم حريته وحقوقه إلا حين تكون هذه الحرية والحقوق اجتماعية في أهم خصائصها"[15].

وكذلك نجد قوله "انفراد في عزلة مطلقة يقتله، وذوبان الفرد في غيره ذوبانًا مطلقًا يفنيه، فلابد له من اتصال وانفصال، كالنقطة في الخط، والخلية في الجسم الحي، وكالجملة في الصفحة، والصفحة في الكتاب"(١٦).

وكذلك نجد قوله "إنّ الولاء دمج الذات الفردية في ذات أوسع منها وأشمل، ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءا من أسرة، أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية كها"(١٧).

الأخلاق بين النسبية والإطلاق:

ويهمنا - هنا - أن نشير إلى أن الناحية الفكرية عند مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود قد شهدت أطوارا ثلاثة(١٨) هي: المرحلة التقليدية، ومرحلة الوضعية المنطقية، ومرحلة الأصالة والمعاصرة(١٩).

ومفكرنا الكبير يشير إلى ذلك بقوله "أعترف هنا بأنني قد سرت الطريق على مرحلتين، كان لي في المرحلة الأولى تصور معين، ثم أدخلت على ذلك التصور تعديلا هاما في المرحلة الثانية، وليس في هذا التحول ما يعيب أحدًا، إلا من تشبث برأيه حتى ولو ظهر بطلانه، والأمر في هذه التصورات - كما قلت - ليس أمر معادلات رياضية، أو قوانين علمية مما لا تعرف لنفسها إلا طريقًا واحدًا في العصر الواحد، بل هو أمر اجتهادات قوامها آراء وظنون، فأما المرحلة الأولى من حياتي الفكرية فقد كنت فيها لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هي في عصرنا، لأنها هي حضارة القوة والعلم والإبداع والمغامرة وتحقيق السيادة على الطبيعة فتسخرها تسخيرًا لا يقتصر نفعه على قلة من الناس، بل إن نفعها ليعم حتى يصل إلى أصغر كوخ في أقصى الأرض، لكنني عدت بعد تلك المرحلة الأولى فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم الذي لا يدع مجالا للاختيار، إلا أنها ليست وحدها كافية، إذ لابد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها أبا عن جد، ثم عن جدود، يتعاقبون جميعا جيلا بعد جيل ليكونوا "تاريخا" واحدا موصول الحلقات"(٢٠).

وتأسيسًا على ذلك فلابد أن يختلف تصور مفكرنا للأخلاق في مرحلته المتأخرة عنه في مرحلته المتقدمة، فإذا كانت الأخلاق عند مفكرنا الكبير قد ارتبطت في المرحلة المتقدمة عنده بالمنفعة أو القيمة - ومن ثم فهي نسبية متغيرة -، فإنها - في الغالب والأعم - تكون قاصرة على الوجود العيني، أو تكون موقوفة على الناحية الوجودية المتشيئة، على حين أن الأخلاق حين تكون أخلاقًا مطلقة يكون

لها البعد الاجتماعى الوجودى العينى، ويكون لها - أيضًا - البعد المطلق الميتافيزيقى.

ونحن نعتقد من جانبنا أننا فى غير حاجة إلى التأكيد على أن مفكرنا الكبير يقيم وزنا، ووزنا كبيرًا لحرية الإرادة الإنسانية تفعل ما تريد أن تفعله، وتترك ما تريد أن تتركه، ليحق لنا - فى نهاية الأمر - أن نجعل الإنسان مسئولا عن فعله - إذا فعل - وعن تركه - إذا ترك -، وهذا هو ما أشار إليه مفكرنا الكبير بقوله "كيف بالإنسان الذى جعله الله مسئولا عما يفعل، لا يشفع له أن يكون قد جرى فى فعله مجرى السالفين، وهذه حقيقة توشك أن تكون من البداهة الأولية ألا يكون المقصود بمحاكاة الأواخر - نحن - للأوائل - السلف - محاكاة لا تدع مجالا للإبداع، وللإرادة الحرة تختار ليقع عليها تبعة اختيارها"[٢١].

والأخلاق - عند مفكرنا الكبير - تعد مقدمة أساسية وركيزة أولية من ركائز الثقافة العربية والإسلامية، ومن ثم المصرية، وهى - الأخلاق - تعد مقوما أساسيا من مقومات بنية العقل المسلم، ولهذا جاء قول مفكرنا الكبير "إن الأخلاق طابع مميز للثقافة العربية والإسلامية، إذا ما أجرينا موازنة بينها وبين ثقافات أخرى: فبينما نجد من الثقافات الأخرى ما يضع ارتكازه على التحليل العلمى لظواهر الطبيعة ومنها ما يدير أرجاءه حول محور العسكرية والقتال والغزو: منتصرا مرة ومدحورا أخرى، ومنها ما يجعل الأولوية للإبداع الفنى من عمارة ونحت وتصوير، نجد الثقافة العربية والإسلامية قد أقامت بناءها على ركيزة أساسية، هى المبادئ التى ينبغى أن تحكم طرق التعامل بين الناس، وتلك هى مبادئ الأخلاق"[٢٢]، وجاء قوله "إن الخاصة التى ميزت الحضارة الإسلامية من سائر الحضارات هى أنها أدارت رحاها حول محور "الأخلاق"، فإذا كانت حضارات أخرى قد أرست قواعدها - فى المقام الأول - على "الفن" أو على "العلم"، أو غير ذلك من أسس كالزراعة أو التجارة أو الصناعة، فإن الحضارة الإسلامية قد اختارت "الأخلاق" أساسا لها"[٢٣].

وواضح مما سبق أن مفكرنا الكبير يقسم التقييم الإنسانى للثقافة تقسيمات مختلفة: فمن المجتمعات الإنسانية ما يميز ثقافتها الناحية العلمية الجافة، ومنها ما يميز ثقافتها الطابع العسكرى الصارم، ومنها ما يميز ثقافتها الناحية الجمالية الرقيقة الناعمة، ومنها - وهذه هى مجتمعاتنا العربية الإسلامية - ما يميز ثقافتها الطابع الأخلاقى.

ولما كانت حضارتنا تستند - أساسا - إلى الإسلام، فقد جاء قول مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود "إنّ الإسلام هو أهم ما فى تراثنا، ورسالة الإسلام أخلاقية فى المقام الأول"[٢٤]، والأخلاق - بعد هذا كله - هى فن التعامل مع الآخرين، أو هى تلك المبادئ التى تحكم طرق التعامل بين الناس[٢٥].

القيم الجمالية ونتائجها:

إذا كنا قد أشرنا - فيما سبق - إلى أن مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود قد مر بمرحلتين فكريتين فى عمره - أو ثلاث -. فبداهة لابد أن تختلف نظرته إلى الأخلاق فى مرحلة عن مرحلة أخرى، فمفكرنا الكبير واحد من أهم الداعين إلى الوضعية المنطقية[٢٦]، ذلك المذهب الفلسفى الذى كان لابد أن يترك أثرًا كبيرا وكبيرا جدا فى توجهه الأخلاقى - على الأقل فى مرحلته الفكرية الأولى - مما جعل الأخلاق تتسم عنده - فى هذه المرحلة الفكرية - بالنفعية وصارت صلاحية الفكرة - أى فكرة - "فى مدى تحقيق النتائج النافعة من ورائها"[٢٧]. وهذا يتضمن القول بأن الأخلاق - ومجالها الخير - إنما هى "مجرد ضرب من الرؤية" التى توحى بها ثقافة الشخص الذى يطلق تلك القيم على المواقف"[٢٨].

إنّ مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود قد أفرغ جهده كله - فى هذه المرحلة - لبيان كيف أن مجالى الخير والجمال[٢٩] هما من المجالات الوجدانية الشعورية، لأن "العالم الخارجى - عالم الأشياء - لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حب أو كراهية بحكم تربيته ونشأته"[٣٠]، ومن ثم يصبح العلمان اللذان يدرسان هذين المجالين - وهما علم الأخلاق وعلم الجمال - من العلوم التى لا يمكن "أن تصنف ضمن العلوم الصورية (الرياضية) أو العلوم الطبيعية، لأنهما علمان وجدانيان انفعاليان شعوريان، ومن ثم لا يمكن وصف قضاياهما بالصدق أو الكذب، وقد نتج عن ذلك أن الأحكام الأخلاقية أصبحت مجرد أحكام تعبر عن رغبات وأحاسيس إنسانية، وهى أحاسيس لا حصر لها، ومن ثم تعتبر كل وجهة نظر أخلاقية مشروعة، وهذا الموقف قد أدى إلى النسبية فى فهم الأحكام الخلقية"[٣١].

ونتيجة لذلك فقد وجدنا أتباع هذا المذهب - الوضعية المنطقية - ينكرون - أصلًا - وجود أحكام أخلاقية، ليقرروا أنه ليس هناك أية قضايا أخلاقية، بل إنّ الفلسفة الأخلاقية صارت عندهم "لا تنطوى على أى بحث فى الوقائع، بل هى بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر، أعنى فيما يصح عمله وما يجوز عمله"[٣٢].

إنّ مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود يعلن - في مرحلته الفكرية تلك - أن القوانين الأخلاقية إنما هي مجرد قوانين "كغيرها من القوانين، هي وليدة الحياة الواقعة، فما قد ثبت نفعه جعلناه قانونا خلقيًا ينظم سلوكنا، وما قد تبين على مر التاريخ أنه ضار حذفناه من قائمة الأعمال المقبولة، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف، وجب علينا أن ننظر إلى مبادئ الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة، ويجب أن نكون على استعداد لأن نغير منها ما لابد من تغييره، لئلا يقف هذا عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن والحضارة[٣٣]" وهذا يعني - في نهاية الأمر - ربطا ضروريا بين الفكرة الأخلاقية وما تجلبه هذه الفكرة من منافع، فتصير القيمة الأخلاقية صحيحة حين تدفع إلى سلوك صالح ومفيد يغير الأوضاع الفردية أو الاجتماعية إلى الأحسن، وإلا فإنها تكون باطلة، ومن ثم جاء قول الدكتور زكي نجيب محمود "إنّ القيم جزء من ذات الفرد، وإن العالم الخارج عن هذه الذات لا خير فيه ولا جمال، إنما هو عالم من الأشياء، فإذا أراد أحدنا أن يقف وقفة العالم الذي ينطق كلامًا ذا معنى، كان لابد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلا وما يسمعه وما يحسه بسائر حواسه، دون إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف، وإلا فقد أراد لنفسه شيئا غير العلم ومجاله"[٣٤].

مما سبق يتبين لنا أن مفكرنا الكبير يقسم لنا الفلاسفة الأخلاقيين قسمين: فهناك من يرى أن أية عبارة نقولها عن مبدأ أخلاقي إنما هي عبارة موضوعية تصف كائنا موجودا، بصرف النظر عن أحاسيس القائل أو الواصف ومشاعره، هذا ... ويقول مفكرنا الكبير عن هذا القسم من فلاسفة الأخلاق: عند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق أن المعنى نتيجة لبحث قام به في الأشياء الخارجية، أو في ذات نفسه، فهو إنما يصف حقيقة لم يكن له يد في إيجادها ولن يكون له يد في تغييرها، وإذن فمن وجهة نظرهم هذه تكون "القيمة" موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية"[٣٥].

وهناك من يرى أن العبارات الأخلاقية إنما هي مجرد جمل تعبيرية تصف الشعور الذاتي لقائلها، وبالتالي فهي لا تزيد عن كونها "تعبيرا عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول، وكيف يراجعه وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئا"[٣٦].

ثم إنَّ مفكرنا الكبير يحسم هذا الأمر -وهو في مرحلته الفكرية الأولى - بقوله "وإلى هذا الفريق - الثاني - ينتمي صاحب هذا الكتاب - يقصد نفسه - وهو يحاول بهذا الذي يكتبه أن يقنع القارئ بهذه الوجهة من النظر"[٣٧].

القيم الأخلاقية وإطلاقيتها:

لكن مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود قد أضاف - في مرحلته الفكرية الأخيرة - إلى نظرته تلك القديمة بعدًا جديدًا، هو القول بإطلاقية القيم الأخلاقية لارتباطها بما هو ثابت ودائم .. وهو الدين، ولهذا جاء قوله "إنَّ مصدر المبادئ الأخلاقية إنما هو كذلك "اللامتناهي" الذي رسخت صورته في القلوب ثم تأيدت تلك الصورة وازدادت رسوخًا عندما نزل وحي من رب العالمين إلى الأنبياء والرسل لينشروها في الناس، حتى أصبحت الصور السلوكية المطلوبة لا تستند في صوابها على نفعها، نعم .. أنها بالفعل نافعة، لكن الذي يجعلها "مبادئ" هو أنه نزل بها وحي من الله سبحانه وتعالى، وأنه لتنتج لنا نتيجة بالغة الأهمية عن هذا الموقف. وهو أن "مبادئ الأخلاق" لا تتبدل ولا تتغير ولا تزول، في حين أن من اقتصر على جانب المنفعة في رؤيته للأخلاق مستعد لاستبدال مبدأ بمبدأ آخر إذا أثبتت له خبرة الحياة أن الصورة السلوكية القائمة لم تعد تصلح، فالعربي - والمسلم - متميز بجانبين: فهو - أولا - يجعل مصدر الأخلاق روحيا، وهو - ثانيا - يجعل مبادئها ثابتة لا تتحول ولا تتبدل حتى إذا خيل للإنسان أن مبدأ معينا منها لم يعد يؤدي بالناس إلى منفعة ظاهرة، قال العربي - والمسلم - أن الله أعلم من الإنسان بما ينفع وما يضر"[٣٨]، وجاء قوله "إنَّ الأحكام الخلقية عند العربي - والمسلم - تهبط إليه من السماء أوامر تطاع، وليست هي - كما هي الحال عند معظم فلاسفة الغرب - مأخوذة لنتائجها النافعة، أو لكونها تعمل على إسعاد الناس، أو لأن الخبرة البشرية قد دلت على صلاحيتها، بل هي أوامر ونواه نزلت مع ما أنزل على الأنبياء وحيا يلتزم بها المؤمنون حتى قبل أن يفحصوها من زوايا المنفعة والسعادة، وبهذه النظرة تكون القيم الأخلاقية عند العربي - والمسلم - أمورا مطلقة لا يقال عنها أنها نسبية بالقياس إلى مكان معين وعصر معين، حيث يجوز أن تتغير كلما تغير المكان أو تغير العصر، وكذلك هي عند العربي - والمسلم - حقائق موضوعية، وليست مرهونة بميول ذاتية، وهي - في موضوعيتها تلك - أقوى رسوخًا من الحقائق العلمية ذاتها، لأن هذه الحقائق العلمية لا ضير علينا من تغييرها كلما ثبت بطلانها، وأما الحقائق الأخلاقية فيتكيف لها الإنسان وهي لا تتكيف له ولا لظروف حياته"[٣٩].

إنّ قولنا بأن الدكتور زكى نجيب محمود قد "أضاف" بعدا جديدا لنظرته القديمة إلى القيم الأخلاقية، يعنى عدم رفض المذهب القديم برمته، كما يعنى وجود "جديد" يتراكم على "القديم"، ودليلنا فى ذلك هو قول الدكتور زكى نجيب محمود نفسه .. حيث يقول: إنّ طالبة وطالبا قد سألانى سؤالا واحدا أثار اهتمامى .. وهو: ألا ترى أن موقفك قد طرأ عليه فى الفترة الأخيرة تغير حاد؟. فبعد أن كنت تدعو فى إصرار إلى منطق "العقل" وما يتبعه من حقائق "العلم". ثم ما يترتب على العلم من صناعة وتصنيع، أخذت تعلو عندك نبرة "القلب" وما ينبع منه على طريق العقائد والمشاعر، ولقد كان السؤال بالغ الأهمية عندى، إذ ما أفصح عنه السائلان قد يكون هو ما يدور فى صدور كثيرين ممن يعنيهم ما أكتبه، فرأيت من الخير أن أوضح موقفى الفكرى الذى لم أجد – حتى الآن – ما يدعونى إلى تغييره، لا لأننى أراها جريمة أن يغير رجل من أفكاره ما تثبت له الأيام بأنه خطأ واجب التصحيح، بل لان الأمر الواقع هو أننى لم أتحول عن موقف رأيت صوابه واستمسكت به ودافعت عنه[٤٠].

وبهذا يكون مفكرنا الكبير قد أضاف إلى نظرته القديمة عنصرا جديدا .. وهو العقيدة، ولهذا جاء قوله "إننى مصرى عربى مسلم، أنا مصرى يريد الخير لبلاده، وأنا عربى لم يعد يرى لنفسه وجودا إلا وهو فى حضن العروبة، وأنا مسلم لا يبيع مثقال ذرة من عقيدته بملك الدنيا وما فيها"[٤١].

مفاهيم تطبيقية

الشعائر .. ضابطة للقيم الأخلاقية:

إنّ أهم قضية فكرية تصادفنا فى مذهب مفكرنا الكبير الأخلاقى هى "قضية الشخصية العربية الجديدة ومقوماتها، فماذا تكون معالمها وقسماتها؟ إننا بإزاء ماض طويل مجيد غنى بآثاره، وكذلك نحن بإزاء حضارة علمية صناعية لم يكن للعالم كله عهد بمثلها، فماذا نأخذ؟ وما ندع؟ إننا ما كدنا نلتقى فى أوائل نهضتنا الحديثة بطلائع العلم الجديد حتى انقسمنا على الفور شعبا ثلاثا: أولاها جفلت من العلم الجديد الوافد عليها فرفضته لائذة بالماضى ومجده، وفرحت به الثانية فرحة الأطفال اندفاعا وتفاؤلا، فاقبلت عليه إقبالا أنساها كل شئ ماعداه، وأما الثالثة فهى التى ألقت بالبصر إلى بعيد لترى أمل البعث مقصورا على دمج الجانبين فى ثقافة عربية جديدة، لا هى الموروث وحده، ولا هى الحضارة العلمية وحدها، وقد لبثت أمدًا طويلا أسلك نفسى فى زمرة المؤمنين بالعلم الجديد وحده مستغنيا به عن كل

موروث قديم، وأنا اليوم أغير من وجهة نظرى لأرى استحالة تامة فى أن تتكون شخصية متميزة - سواء أكانت شخصية فرد واحد أم كانت شخصية أمة بأسرها - من العلم الجديد وحده، لأن العلم عام ومشترك، وإذن فلابد أن يجيئ التميز من خصائص أخرى، فماذا تكون تلك الخصائص المميزة إن لم تكن مستمدة من أسلوب الحياة وموازين التقويم التى تجعل عند الناس شيئا أهم من شئ، وفكرة أنبل من فكرة، ولما كان هذا الأسلوب وهذه الموازين لا تخلق كل ساعة وكل يوم، بل هى على شئ من الدوام النسبى، فدوامها النسبى هذا معناه أنها مأخوذة من الماضى، وهذا - بدوره - هو الذى يحفظ للأمة استمراريتها فى سيرة متصلة، مرتبط حاضرها بماضيها"(٤٢).

إنّ الشخصية التى يسعى مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود إلى تكوينها هى تلك الشخصية الفردية - بمعنى التفرد والتميز عن الآخرين - وتكون هذه الشخصية حرة مريدة، ومن ثم ستكون هذه الشخصية مسئولة، فلننظر - معا - كيف ينظر مفكرنا الكبير إلى الشعائر الدينية وأثرها فى تكوين هذه الشخصية، تلك الشعائر التى يجعلها مفكرنا الكبير ضابطة وقيمة على غيرها من نتائج الحياة البشرية العلمية، ولهذا جاء قوله "إنّ القوة تدور مع العلم وجودا وعدما، والعلم - لو ترك غير ملجم - لربما كان سبيلا يؤدى بالإنسانية إلى الدمار، لكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو إذا هو ألجم العلم - فى التطبيق - بالقيم الضابطة والتى مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولا، وبمعناه الإسلام بصفة خاصة"(٤٣).

والنص السابق يبين لنا - فى وضوح - كيف ينظر مفكرنا الكبير إلى الدين - بوجه عام - وإلى الإسلام - بوجه خاص - باعتباره المنتج الأول للقيم الأخلاقية، مما يرٔهلها لأن تكون مطلقة، إذ استمدت قيمتها من مطلق، وهذه القيم المطلقة ستكون سياجا يحفظ الإنسان من نتاج علمه إذا ترك هذا النتاج العلمى دون ضابط من قيم.

وأول ما نتبينه عند مفكرنا الكبير وهو بصدد بناء الشخصية المسلمة السوية بعد ربطه بين الأخلاق والدين، أن الفعل الأخلاقى قد صار يصدر عن الإنسان باعتباره - الفعل - واجبا، بعد أن كان يصدر عن الإنسان باعتباره - الفعل - مصدرا للذة أو المنفعة أو باعثا على السعادة، وفى ذلك جاء قول مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود "تكمن أصول القومية الثقافية فى وجهة النظر العامة إلى الكون وإلى الإنسان، مما يتيح للفرد الواحد أن ينتمى إلى أمته العربية انتماء بالبعد الزمنى، كما

ينتمى إليها بالوجود فى مكان جغرافى ذى حدود أرضية معلومة، وثقافات الشعوب إنما تختلف بعضها من بعض أساسا فى وجهات النظر العامة، قبل أن تختلف فى تفصيلات تلك الثقافات، فمثلا قد يكون التصور الأخلاقى عند غيرنا هو أن مبادئ الأخلاق هى حصيلة خبرات بشرية طويلة، فما قد ثبت بالخبرة الطويلة أنه فى صالح الناس اثبتوه فى قائمة الفضائل التى يجب على الأفراد مراعاتها فى سلوكهم العملى خلال حياتهم الجارية، وهى وجهة من النظر تجعل الإنسان جزءا من الطبيعة لا يعلو عليها، وأما مبادئ الأخلاق فى تراثنا - نحن - الثقافى فهى مبادئ فرضت فرضا على الطبيعة البشرية لتعلو بها وتتسامى"(٤٤).

كما جاء فى نفس هذا المعنى قول مفكرنا الكبير" يجب أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجًا، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر، أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس، وعلى إجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحيث لا يجوز لأنظارنا - عندئذ - أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر، لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها ما وراء، فهى الظواهر وحدها، وأعنى ما يظهر للحواس الراصدة، هى الظواهر وحدها التى نتعقبها رصدًا ووصفًا وتحليلاوتصنيفا، لنستخلص منها ما عساه أن يكون هنالك من قوانين مطردة تنتظم حدوثها ومجراها، وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية مثلا، فذلك شئ آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحى، أو إلى ما يسرى بين الناس من عرف وتقليد"(٤٥).

ثم إنّ مفكرنا الكبير وهو يجعل للمعرفة البشرية ثنائية منهجية ضرورية فمنهج للعلوم الطبيعية، ومنهج للقيم وما شابهها من أمور تقع فيما وراء الوقائع العلمية الجامدة، أقول إنّ مفكرنا هنا يرى "أن الأخذ بثنائية النظر على هذا النحو قد يفتح أمامنا آفاقا مغلقة، فهى ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء، أى أنها تتيح له أن يعيش لهما معًا: فعلى الأرض يسعى علما وعملا، بكل ما يتطلبه العلم من دقة، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهداف وغايات، إنّ هذه الثنائية تجعل العلم ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيها، العلم نسبى يتغير مع التقدم، والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار"(٤٦).

إنّ القيم الأخلاقية العليا - وهى تشكل الشخصية المصرية العربية الإسلامية - لابد أن تستقى مصادرها من الدين باعتباره ميزانا إلهيا يمنح الإنسان القدرة على

التمييز بين ما هو حلال وما هو حرام، حيث إننا نشاهد أنه "من الوجهة العملية النفعية الصرف، وكذلك من الوجهة الإنسانية الخلقية لا مناص للفرد من الناس إلا أن يجعل لنفسه مبدأ ما، يكون هو الميزان أو الفيصل الذى يقرر له ماذا يختار فى كل مرة تتنازعه فيها رغبات متعارضة، والأغلب أن الدين هو مصدر تلك المبادئ التى تفصل بين الحلال والحرام، وفى الحلال نفسه تفصل بين ما هو أولى بالاختيار مما عداه، وإلى جانب الدين فى ذلك يكون للعرف والتقاليد والثقافة القومية السائدة فعلها فى إقامة الموازين، فإذا استقامت لفرد ما موازين الحكم - من جهة ما - كان له "ذات" - أو شخصية - معروفة له وللناس بما يميزها من طرائق السلوك وأسس الاختيار"[٤٧].

من تجليات العقيدة: الفن .. الأخلاق .. الحضارة:

لقد سبق وأشرنا إلى أن هناك مميزات محددة تحدد كل حضارة على حدة، وقلنا أن هناك من الحضارات ما يكون المميز لها هو الجانب العلمى بمنهجه الجاف، وهناك من الحضارات ما يكون المميز لها هو الجانب العسكرى الصارم، وهناك من الحضارات ما يكون المميز لها هو الجانب الفنى الإبداعى، لكن حضارتنا العربية الإسلامية أهم ما يميزها هو الجانب الأخلاقى[٤٨]، ولا يعنى هذا أنّ حضارتنا العربية والإسلامية قد أباحت إغفال الجانب العلمى أو الجانب الذوقى الإبداعى الفنى أو الجانب العسكرى، فهى حضارة تحتضن كل هذه المقومات، ثم تضيف إليها الضابط القيمى المتمثل فى مبادئ الأخلاق، ومن هنا نجد مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود وهو يربط بين نهوض الحضارة - أية حضارة - لسبب واحد وجوهرى بنيت عليه هذه الحضارة أو تلك وبين أن يكون هذا السبب - نفسه - هو سبب انهيار هذه الحضارة إذا ما أغفله رجالها، ولذلك كان لابد أن تتنوع دعائم أى حضارة تريد أن تكون حضارة مستمرة، مع عدم إغفال وجود عنصر أساسى وجوهرى، لكنه لا يكون عنصرا وحيدا، وحضارتنا العربية الإسلامية إنما تأسست - وتتأسس - على دعائم من القيم الأخلاقية[٤٩] - كسبب رئيس وجوهرى - ويضاف إلى هذه القيم الأخلاقية دعائم أخرى: علمية وفنية وعسكرية.

ومفكرنا الكبير يستند - هنا - إلى أدلة دينية - نقلية - من خلال تفسيره - الواعى - لبعض آيات القرآن الكريم، ذلك وهو بصدد الكلام عن خصائص ومقومات يريدها - ويراها - دعامات للحضارة العربية الإسلامية.

إنّ مفكرنا الكبير يضع مفهوما أوليا لقيام - وزوال - الحضارة - أية حضارة - فيقول: لكل حضارة من حضارات الإنسانية مذاق خاص، وإلا لما تميزت عن سواها، ولابد أن تكون تلك الخاصة المميزة للحضارة المعينة هى التى عملت على نشأة تلك الحضارة وظهورها، وذلك عندما كانت تلك الخاصة المميزة فى عنفوانها وقوتها، ثم لابد - كذلك - أن تكون تلك الخاصة المميزة نفسها عندما أصابها ضعف - وفساد - هى علة اندثار الحضارة التى تميزت بها[٥٠].

ويجب أن يكون معلوما أنه إذا قلنا أن الحضارة العربية الإسلامية قد تأسست - وتتأسس - على الأخلاق، فإن هذا القول لا يعنى - أبدًا - نفيا لقيم العلم أو الفن، وكل ما هنالك أن الحضارة العربية الإسلامية اجتمعت لها العلوم والفنون، لكن أهم ما كان بارزا فيها هو البعد الأخلاقى، فالحوادث الأخرى - المؤهلة لقيام الحضارة - قد تجتمع فى كل حضارة ولكن بمقادير تتفاوت هنا أو هناك، ونحن "إذ نميز الحضارة المعينة بخاصة ما، فإنما نريد أن تكون تلك الخاصة - أكثر من سواها - ركيزة أولى يقام عليها البناء، وبناء الحضارة الإسلامية ركيزته الأخلاق"[٥١].

ونحاول - الآن - أن نعرض بعضا من الدلالات الأخلاقية فى سورة كريمة من سور المصحف الشريف، وهى سورة "الفجر"، وذلك من خلال تصورات مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود للقيم الأخلاقية اعتماد على المصدر الدينى.

وقبل أن يدخلنا البيان القرآنى الكريم - من خلال مفاهيم الدكتور زكى نجيب محمود - إلى عالم الأخلاق ليوقظ فينا همة الواجب، وما الواجب إلا نداء العقل، اقول أنه قبل الدخول إلى عالم الأخلاق هذا، يجدر بنا أن ننظر إلى تقديم القرآن الكريم الكلام فى سورة "الفجر" بسياق استفهامى تنبيهى .. وهو: هل فى ذلك قسم لذى حجر؟[٥٢]، ثم .. ألم ترى كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد، التى لم يخلق مثلها فى البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذى الأوتاد؟[٥٣].

ولعله من بلاغة النسق القرآنى أنه فى كلمات قليلة العدد يقدم لنا تصوره لمفهوم الحضارة - وهو مفهوم قائم - أساسا - على مفاهيم أخلاقية - ذلك حين يقدم لنا ثلاث حضارات سبقت الإسلام، وواضح من النص القرآنى أن هذه الحضارات الثلاث قد كانت دعائمها مؤسسة على مفاهيم وتصورات فنية وجمالية، فحضارة "عاد" برعت فى بناء المدن فأقامت مدينة "إرم" بشكل قد لا يتصوره خيال، فهذه المدينة أقيمت من قصور عالية لها طوابق متعددة، وكانت هذه الطوابق العالية تقام على "عمد"، هذه العمد تقام بدورها على أسطح الطوابق

السفلى، مما يبدو للناظر من بعيد وكأنها غابة كثيفة من جذوع صخرية قوية، و"ثمود" عاشت فى واد صخرى قد لا نجد فيه دافعا لبقاء - أو نماء - حيوان أو نبات، فكانت معجزة هذه الحضارة - حضارة "ثمود" النحت فى هذه الصخور ليقيموا بيوتهم وقصورهم، و"فرعون" .. وحضارة الفراعنة قد كانت فى المهارة الفرعونية المعمارية كما تبدى ذلك فى المسلات وفى التماثيل وفى المعابد.

وإذا أوضحنا أن هذه الحضارات قد قامت على أسس فنية جمالية، إلا أنها لم تقرنها بأخلاق النبل والتعاطف والرحمة بين الإنسان والإنسان، ولهذا جاء فى القرآن الكريم "الذين طغوا فى البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب، إنّ ربك لبالمرصاد"[٥٤].

ولعل سبب انهيار هذه الحضارات أن أهلها لم يكونوا يكرمون اليتيم، ولا يطعمون المسكين.

ومفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود يبين لنا ميزة الحضارة العربية الإسلامية، فهى حضارة "أخلاق" بالدرجة الأولى، ثم هى حضارة علم وفن بالدرجة الثانية، ومن ثم تقوم الحضارة العربية الإسلامية على مقوم أساس هو بناء الضمائر فى النفوس، قبل أن تعنى أو تهتم ببناء مدينة فى فخامة "إرم"،أو تبدى براعة فى تشكيل الصخر العصى بيوتا وتماثيل، أو ترفع البناء أوتادا للهياكل والمعابد، فبالضمائر الحية التى ترسم لأصحابها كيف يكون التعامل الودود بين الناس، تطمئن النفوس[٥٥].

ولهذا فإن السورة الكريمة - سورة "الفجر" - تنهى صورتها التى تقدمها لأهل البصر - والبصيرة - بالقول القرآنى "يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعى إلى ربك راضية مرضية، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى"[٥٦]، ذلك لأن النفس التى رفعت - فى دنياها - جوانب الأخلاق وقيمها - إلى جانب العلم والعمل - صح لها أن تكون نفسا مطمئنة.

ومن التفسير السابق يتضح لنا جواز أن "تضيف الحضارات الإسلامية إلى نفسها فنا وعلما، وما شاءت أن تضيف، لكنها إذا لم تميز نفسها بركيزة الأخلاق، فربما بقيت "حضارة" لكنها لن تكون - أبدًا - إسلامية"[٥٧].

من تجليات العقيدة: الـ "أنا" .. والـ "هُم":

تتأسس مبادئ الفهم فى الإسلام وفق منظومة عقيدية وأخرى تشريعية، وما نريد بيانه - هنا - هو أسس المنظومة العقيدية، أو العقائد، ثم صلتها بالجوانب القيمية فى حياة المسلمين.

وأول مداخل العقيدة فى الإسلام يقوم على أساس الحديث النبوى الشريف "بنى الإسلام على خمس: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا". ونحن نستطيع - فى هذا الصدد - أن نبين كيف فض مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود الأسرار عن هذه الأسس لتبدو فى صورة ناصعة وهى تؤسس للمسلمين دستورا - حقيقيا - للقيم الأخلاقية.

ونعتقد من جانبنا أن أهم قيمة رفعها الإسلام - بعد التوحيد - هى اعترافه - واعتزازه - بالآخرين[٥٨]، حتى صار صحيحا القول بأنه "كلما شدد المسلم قبضته على عقيدته الإسلامية ازداد شعورا بالآخرين، لا من حيث هم وسائل تستغل أو تستغفل، بل من حيث هم غايات فى أنفسهم"[٥٩].

وليس بعيدا عن الحقيقة فى الإسلام أن نؤكد أن "نظرة مدققة متعمقة إلى كل ركن من أركان الإسلام الخمسة، تعلمنا - ضرورة - أن يتصور المسلم نفسه دائما لا على أنه فرد مستقل منعزل، بل على أنه - كذلك - عضو فى جماعة"[٦٠].

فالركن الأول من أركان الإسلام الخمسة .. هو الشهادتان: أشهد ألا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله، وهنا نجد أن هذه الشهادة قد تضمنت الاعتراف بثلاث حقائق: أن هناك شاهدا يعلن شهادة ما، وأن هناك مشهودا له بهذه الشهادة، وأن هناك "آخر" تعلن الشهادة فى حضرته اعترافا بقيمته وإقرارا بوجوده على المستوى الوجودى والمستوى المعرفى، ولا فرق بين أن يكون هذا "الآخر" فردا واحدا، أو يكون "مجتمعا"، أو يكون "أمة".

إن مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود لا ينظر إلى "الشهادة" على أنها مجرد ألفاظ ينطق بها المسلم وكفى، بل ينظر إليها على أساس ضرورة تحولها إلى "عالم من المعانى الحية نعيشها بعقول مدركة، فلو أننا جعلنا من كلمات الشهادة أبوابا نفتحها لندخل فى رحاب القيم التى ورائها أنفسنا فى تيار دافق من معان تتضافر وتتسق حتى ينشأ من دعائمها بناء فكرى كامل أخلاقيا واجتماعيا"[٦١].

وأول - بل - وأهم حقائق "الشهادة" أن هناك إلها واحدا لا شريك له. وذلك بحكم قول المسلم "أشهد ألا إله إلا الله"، وثاني هذه الحقائق أن هناك شاهدا يعلن هذه "الشهادة"، وهو - هنا - المسلم، وثالث هذه الحقائق أن هناك "آخرين" - الفرد أو المجتمع - يهم من يعلن "الشهادة" أن يعرفوا أنه مسلم.

والحقيقة الكبرى في "الشهادة" هي الإعلان أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأهم ما تتميز به الذات الإلهية المقدسة مجموعة من الصفات غير المتناهية، وهي صفات متوحدة في نسق واحد، ذلك لأن الموصوف بها - الله - واحد.

إنّ صفات الله تعالى يمكن تقسيمها إلى: صفات ثبوت، وصفات فروع بمعنى أن هناك صفات بالنسبة لغيرها تعد صفات إيجابية، وما عداها يعد نتاجا عن هذه الصفات التي اعتبرناها أصولا، وهذه الصفات - صفات الأصول - سبع صفات: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام[٦٢].

يقول الدكتور زكي نجيب محمود: إنني حين أشهد بوجود الذات الإلهية فإنني أشهد بذلك نفسه ضرورة وجود العلم، والإرادة، والقدرة .. إلى آخر مجموعة الصفات التي تدل عليها أسماء الله الحسنى، وهذه المجموعة من الصفات هي لله تعالى على نحو مطلق بغير حدود، وهي كذلك للإنسان على نحو نسبي محدود، فلله تعالى العلم كله وللإنسان بعضه، ولله التقدير على إطلاقه وللإنسان تقدير محدود. وهكذا ..، ومعنى ذلك أن شهادة ألا إله إلا الله هي بالتالي شهادة بضرورة أن تتحقق مجموعة من الصفات بصورة كاملة في الإله وبصورة ناقصة في الإنسان، فمن لم يعمل على أن يكون في حياته عالما، مريدا، قادرا، مهيمنا، عزيزا، جبارا .. إلخ، كانت شهادته باللفظ دون المعنى[٦٣].

وثاني حقائق "الشهادة" هي الذات الناطقة بها، هذه الذات الإنسانية التي مهما تشابهت مع غيرها من "ذوات" بشرية، فلابد أن تكون ذاتا واحدة، لأنه "مهما يكن من أمر هذا التشابه أو التجانس بين أفراد الإنسان فلن يكون الفرد الإنساني "ذاتا" إلا إذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع من عداه، وهي بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هي التي تحدد هويته، وهي التي نعدها مسئولة أمام الله وأمام الناس، وهذا الجانب الفريد من كيان الإنسان هو الذي "يشهد" بألا إله إلا الله"[٦٤].

وثالث حقائق "الشهادة" هو وجود "الآخر" سواء كان هذا الآخر فردا أم مجتمعا أم أمة، فهؤلاء - جميعا - يمثلون المحيط الإنساني الذي يعيش فيه من

أعلن الشهادة، فالأمر "لا يقتصر على لفظ نلفظه بالشفاه، بل لابد أن يجاوز ذلك إلى معان نعيشها، واترك لك تقدير الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو لم يكن فى الدنيا سواه، وإنسان يضع فى اعتباره عند كل خطوة يخطوها وكل فعل يؤديه أن هنالك آخرين اعترف بهم ضمنا حين شهد ألا إله إلا الله"(٦٥).

إننا لا نجاوز الحقيقة الأخلاقية الدينية إذا قلنا أن شهادة ألا إله إلا الله تولد لنا نظما اجتماعية وسياسية أساسها قيم أخلاقية تهتم بالفرد قدر اهتمامها بالمجتمع، مما يمهد للقول بأنه من عنصر الشهادة "تنشأ لنا ضرورات ثلاث: الحقيقة الدينية، والفردية الإنسانية، وروابط المجتمع"(٦٦).

والركن الثانى من أركان الإسلام، هو الصلاة، والصلاة لها درجاتها التى ترتفع كلما كان المسلم يؤديها وسط "آخرين" ففى الصلاة حث للفرد على أن "يصلى مع آخرين جماعة، فإن تعذر ذلك طيلة أيام الأسبوع، أصبح الأمر فرضا عليه يوم الجمعة، ليتحقق وقوفه أمام الله مع "الآخرين"، وكأن فى ذلك عهدا مقطوعا من الفرد أمام ربه بأنه يقر بألا حياة له إلا منتسبا إلى هؤلاء، ومتآزرا معهم فى صف واحد، يستقبلون قبلة واحدة"(٦٧).

والركن الثالث من أركان الإسلام هو الزكاة، وهى قدر من المال - منقودا أو منقولا - يوجه لآخرين فى المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان المسلم، والزكاة عبارة عن "تنمية بمعناها اللغوى، فأنت تنمو وتزكو وتسمو حين تعين "الآخرين" على النمو والزكو والسمو، فهى - الزكاة - ليست تبعة "اقتصادية" نحو الآخرين فحسب، بل هى - الزكاة - فى الوقت نفسه تبعة أخلاقية وروحية .. بل وحضارية أيضًا"(٦٨).

والركن الرابع من أركان الإسلام هو الصيام، وفى الصيام نجد المسلمين - جميعا - يمسكون عن الطعام فى وقت واحد، ويفطرون فى وقت واحد، ومن ثم يصح القول بأن أمة الإسلام تكون - فى رمضان - على صلة ورباط بعضها ببعض، ومن هنا "تزول الحواجز كلها بين الفرد والآخرين"(٦٩).

والركن الخامس من أركان الإسلام هو الحج، وفى شعيرة الحج هذه نجد أن "فكرة الآخرين أوضح من أن يشار إليها، على أن "الآخرين" هنا تتسع دائرتهم لتشمل العالم الإسلامى كله"(٧٠).

ويختتم مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود شرحه - العظيم - لمعانى الشعائر من الناحية الأخلاقية بقوله "فهل يكون المصرى مصريا وهو يغض ناظريه عن "الآخرين" وجودا وحقوقا؟ وهل يكون المسلم مسلما إذا فعل؟"(٧١).

الهـــوامـــش

١- يقول مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود إشارة إلى ذلك: لا أظننى كتبت سطرا واحدا من كل ما كتبت لألهو، أو لأ دخل المرح على نفس من ضاقت نفسه بالهموم، لا .. بل إنى لو رأيت من خلا صدره من الهم لشككت فى قدراته الحاسة، إذ لابد أن يكون حسه قد خشن وغلظ وتبلد، ذلك الذى يرى تلكم الأغلال التى قيدت أقدامنا ولا تتأزم له نفس أو يتأرق له فؤاد، ولما كنت واحداً من آحاد الناس، يرى فى قومه أقداما مغلولة وعقولا مقيدة، فقد جاء ما كتبته وكأن سن القلم الذى كتبت به مسمارا ألهبته النار، وكأنما القلب الذى نفث الحرارة فى الكلمات كان أتونا يستعر. انظر: د. زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٦م ط١ ص٣٣٥، ٣٣٦.

٢- د. زكى نجيب محمود: أيام فى أمريكا. مكتبة الأنجلو - القاهرة ط٢، ص٢٦.

٣- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٧م ط٣ ص٤٢.

٤- د. زكى نجيب محمود: بذور وجذور. دار الشروق. القاهرة، ١٩٩٠م ص٤٠٨.

٥- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٩م، ط٢ ص٣٨٢، ٣٨٣.

٦- د. زكى نجيب محمود: عن الحرية أتحدث. ص٣٤٠.

٧- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث. ص٣٨٩: ٣٩١.

٨- المرجع السابق: نفس الموضع.

٩- د. زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٧م، ط١ ص٧، ٨.

١٠- المرجع السابق: ص٦.

١١- يقول الدكتور زكى نجيب محمود مبينا انتماءاته: هناك ما يحدد دوائر الانتماء التى على أساسها يتدرج هذا الانتماء من حيث التبعات الاجتماعية، تدرجا يجعلنى مصريا أولا وعربيا ثانيا، وفردا من أبناء العالم الإسلامى ثالثا، وهو تدرج لا أقيمه على درجات "الأهمية" لهذه الأجزاء، بل أقيمه على الأمر الواقع الذى

يجعل الإنسان مسئولا أمام القانون عن وطنه الخاص، قبل أن يكون مسئولا عن المجالات الأوسع نطاقا، والتي ينتمي إليها جميعا بدرجات. انظر: د. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية. ص٥، ٦.

١٢- انظر في ذلك: د. زكي نجيب محمود: الكوميديا الأرضية. دار الشروق القتهرة ١٩٨٩م، ط٣ ص٥: ١٣.

١٣- د. زكي نجيب محمود: جنة العبيط. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٢م ص٥٢، ٥٣.

١٤- المرجع السابق: ص٥٦.

١٥- د. زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٧م ط٤ ص٢٤٩.

١٦- د. زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين. دار الشروق. القاهرة، ١٩٩٠م ط١ ص٢٧٠.

١٧- د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث، ص٣٩١.

١٨- يرى البعض أن مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود قد مر بمرحلتين في حياته الفكرية، وزميلتنا الدكتورة منى أبو زيد تقسم حياة الدكتور زكي نجيب محمود ثلاثة أقسام. انظر في ذلك: د. منى أحمد أبو زيد: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود. دار الهداية. القاهرة ١٩٩٣م، ط١ ص١٥، ١٦.

١٩- المرجع السابق: ص١٦: ٤٣.

٢٠- د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث. ص١٦٧.

٢١- المرجع السابق: ص٥، ٦.

٢٢- المرجع السابق: ص١٠.

٢٣- د. زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث. ص٢٣٢.

٢٤- المرجع السابق: ص٣٤١.

٢٥- د. منى أبو زيد: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود. ص٢٢٥.

٢٦- جاء في المعجم شرحا لمفهوم الوضعية المنطقية "أنها حركة فلسفية تعرف باسم "حلقة فيينا" أنشأها موريتس شليك عام ١٩٢٤م، وانتهت بموته عام ١٩٣٦م، من بين أعضائها: كارناب، وفيجل، وجوديل، ونيوراث، وفيسمان، وهي تاريخيا تأثرت بالتجريبية التقليدية والوضعية وبالمنهج العلمي التجريبي كما طرحه علماء القرن التاسع عشر، وبالمنطق الرمزي، والتحليل المنطقي للغة، وتتميز الوضعية المنطقية بالتركيز على المنهج العلمي واللغة ووحدة العلم، وكذلك تتميز بالقول بأن

المعرفة الواقعية تجريبية بالضرورة، وصدقها يعتمد على مبدأ التحقيق. انظر: المعجم الفلسفى. إعداد: د. مراد وهبة. دار الثقافة الجديدة. القاهرة ١٩٧٩ طـ٣ ص٤٧٣.

٢٧- د. منى أبو زيد: الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود. ص٢١٩.

٢٨- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٣م طـ٢ ص(ل).

٢٩- تهتم الفلسفة بثلاثة مباحث: الوجود والمعرفة والقيم، فمبحث الوجود (الانطولوجيا Ontology) يبحث فى الوجود على الإطلاق بما هو وجود، دون التقيد أو التحديد، ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا Epistemology) يبحث فى إمكانية العلم بالوجود أو عدم هذه المعرفة، ومبحث القيم (الاكسيولوجيا Axiology) يبحث فى المثل العليا، أو القيم المطلقة وهى: الحق والخير والجمال (Turth, Goodness, Beauty) فعلم المنطق يضع الأسس اللازمة لدراسة الحق من خلال مجموعة من القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الخطأ، وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التى يجب السير بالسلوك الإنسانى على هداها، وعلم الجمال يضع المستويات التى يقاس بها الشئ الجميل، وكل هذه العلوم تعد علوما معيارية Normative لأنها تبحث فيما ينبغى أن يكون، وليست هى علوما وضعية Positive يهتم بما هو كائن بالفعل. انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٦ طـ٦ ص٨٦: ٨٩.

٣٠- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. ص (ص).

٣١- د. منى أبو زيد: الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، ص٢٢.

٣٢- د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٧٥م، طـ٢ ص٦٧، ولمزيد من التدليلات علىهذا الموقف. انظر: د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. ص١١٠: ١٣٩.

٣٣- د. منى أبو زيد: الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، ص٢٢٠، ٢٢١.

٣٤- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. ص١١٢.

٣٥- المرجع السابق: ص١١٣، ١١٤.

٣٦- المرجع السابق: ص١١٤.

٣٧- المرجع السابق: نفس الموضع.

٣٨- د. زكى نجيب محمود: عربى بين ثقافتين، ص٤٦، ٤٧.
٣٩- د. زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق. دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٥م طـ١ ص٢٧٧.
٤٠- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، ص٢٤٢.
٤١- المرجع السابق: ص١٣٤.
٤٢- د. زكى نجيب محمود: وجهة نظر. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٧م (هـ،و).
٤٣- د. زكى نجيب محمود: رؤية إسلامية، ص٦.
٤٤- د. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٠م طـ١ ص٥٠.
٤٥- د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٨م طـ٥ ص٢٨٢.
٤٦- المرجع السابق: ص٢٨٤، ٢٨٥.
٤٧- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، ص٩٦.
٤٨- نشير هنا - على سبيل المثال لا الحصر - إلى بعض المسميات الكلامية الوصفية التى نجدها ترتد إلى اشتقاقات أخلاقية.. مثل: كلمة "جار" وهى كلم مأخوذة من الإجارة أو النجدة، وكلمة "صديق" وهى كلمة مأخوذة من الصدق.
٤٩- الكلام عن الأخلاق عند مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود يستحق الإشارة فيه - بثقة - إلى النزعة الصوفية الزاهدة عنده، تأسيسا على علمنا بأن التصوف خلق، ولهذا قال المتصوفة: من زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء. وعن النزعة الصوفية عند الدكتور زكى نجيب محمود. انظر: د. سعيد مراد: زكى نجيب محمود آراء ومواقف. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٩٤م ص٣٧، ٣٨.
٥٠- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. ص٢٠٠.
٥١- المرجع السابق: ص٢٠١.
٥٢- سورة الفجر: آية رقم ٥، والحجر هو العقل، لأنه يحجر الإنسان أى يمنعه من الوقوع فى الزلل فهو حاجر. انظر: المعجم الوسيط. طبعة مجمع اللغة العربية. القاهرة ط٣ جـ١ ص١٦٤.
٥٣- سورة الفجر: آيات رقم ٦: ١٠.

٥٤- سورة الفجر: آيات رقم ١١: ١٤.
٥٥- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. ص٢٠٣.
٥٦- سورة الفجر: آيات رقم ٢٧: ٣٠.
٥٧- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. ص٢٠٣.
٥٨- نشير هنا إلى حديث رسول الله ﷺ "المسلم من سلم الناس من لسانه ويده" تدليلا على عظم جرم التفريط فى حقوق الآخرين.
٥٩- د. زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق. ص٨٣.
٦٠- المرجع السابق: ص٦٠.
٦١- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. ص٢٥٧.
٦٢- أفضنا فى الكلام عن هذه الصفات الإلهية المقدسة فى صورة أشمل وأوسع. وذلك فى أطروحتنا للدكتوراة: أبو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية. مخطوط دكتوراة بآداب الزقازيق ١٩٩٠م، وإذا كان أبو رشيد النيسابورى يمثل التيار الاعتزالى، فإننا قد عرضنا لإشكالية الصفات الإلهية عند أحد ممثلى التيار الأشعرى، وذلك فى كتابنا: الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوى. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٤م.
٦٣- د. زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. ص٢٥٨، ٢٥٩.
٦٤- المرجع السابق: ص٢٥٩.
٦٥- المرجع السابق: ص٢٦٠.
٦٦- المرجع السابق: نفس الموضع.
٦٧- د. زكى نجيب محمود: فى مفترق الطرق. ص٨٤.
٦٨- المرجع السابق: نفس الموضع.
٦٩- المرجع السابق: نفس الموضع.
٧٠- المرجع السابق: نفس الموضع.
٧١- المرجع السابق: نفس الموضع.

ثبت المراجع

أولا: مؤلفات الدكتور زكى نجيب محمود:

١- أفكار ومواقف. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٧م ط٣.

٢- فى مفترق الطرق. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٥م ط١.

٣- رؤية إسلامية. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٧م ط١.

٤- حصاد السنين. دار الشروق. القاهرة ١٩٩١م ط١.

٥- قصة عقل. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٨م ط٣.

٦- قصة نفس. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٣م ط٢.

٧- قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٩م ط٢.

٨- عن الحرية أتحدث. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٦ ط١.

٩- الكوميديا الأرضية. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٩م ط٣.

١٠- عربى بين ثقافتين. دار الشروق. القاهرة ١٩٩٠ ط١.

١١- مجتمع جديد أو الكارثة. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٧م ط٤.

١٢- ثقافتنا فى مواجهة العصر. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٩م ط٢.

١٣- موقف من الميتافيزيقا. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٣م ط٢.

١٤- جنة العبيط. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٢م ط٢.

١٥- هذا العصر وثقافته. دار الشروق. القاهرة ١٩٨٠م ط١.

١٦- تجديد الفكر العربى. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٨م ط٥.

١٧- وجهة نظر. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٧م.

١٨- نحو فلسفة علمية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٨٠م ط٢.

١٩- قصاصات الزجاج. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٤م ط١.

٢٠- من زاوية فلسفية. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٩م ط١.

٢١- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٨م ط٢.

٢٢- الجبر الذاتى. ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٣م.

٢٣- المنطق الوضعى. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة جـ١ ١٩٧٣م ط٥، جـ٢ ١٩٨٠م ط٥.

٢٤- أيام فى أمريكا. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط٢.

٢٥- شروق من الغرب. دار الشروق. القاهرة ١٩٩١م.
٢٦- بذور وجذور. دار الشروق. القاهرة ١٩٩٠م.
٢٧- في حياتنا العقلية. دار الشروق. القاهرة ١٩٨١م.

ثانيًا: المراجع العربية:

١- إبراهيم (د. زكريا): مشكلة الفلسفة. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٧١م.
٢- إبراهيم (د. زكريا): مشكلة الحرية. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٧١م.
٣- إبراهيم (د. زكريا): المشكلة الخلقية. مكتبة مصر. القاهرة ١٩٧٥م.
٤- أبو زيد (د. منى): الفكر الديني عند زكي نجيب محمود دار الهداية القاهرة ١٩٩٣م ط١.
٥- الطويل (د. توفيق): أسس الفلسفة. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٦م ط٦.
٦- العراقي (د. عاطف): مقالات: الدكتور زكي نجيب محمود مفكرا. ضمن الكتاب التذكاري. الكويت ١٩٨٧م.
: الدكتور زكي نجيب محمود وتيار العصر والحضارة. مجلة الهلال. القاهرة. يونية ١٩٨٥م.
: نحن وقضية التراث الفلسفي. مجلة دراسات عربية وإسلامية العدد ٢٩ سنة ١٩٨٩م.
: عربي بين ثقافتين. تحليل لكتاب الدكتور زكي نجيب محمود. مجلة المنتدى. الإمارات ١٩٩١م.
: حصاد السنين. تحليل لكتاب الدكتور زكي نجيب محمود. مجلةعالم الكتاب. العدد ٣٩ سنة ١٩٩٢.
: بذور وجذور. تحليل لكتاب الدكتور زكي نجيب محمود. مجلة عالم الكتاب. العدد ٣٦ سنة ١٩٩٢.
٧- مراد (د. سعيد): زكي نجيب محمود. آراء وأفكار. مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٩٤م.
٨- ميهوب (د. سيد عبد الستار): أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية. مخطوط دكتوراة بآداب الزقازيق ١٩٩٠م.
٩- ميهوب (د. سيد عبد الستار): الإلهيات عند ناصر الدين البيضاوي. دار الهداية. القاهرة ١٩٩٤م ط١.



زكى نجيب محمود .. أديبًا

نجــوى عمـــر

مفكرًا نعرفه .. دارسًا ومدرسًا للفلسفة نعرفه .. كاتبًا لامعًا للمقالة نعرفه .. ولكن أن يعده النقاد أديبًا، أو أن يعترف به الأدباء ناقدًا، فهذا ما يحتاج إلى وقفة، وهذا ما لفت نظرى إلى زكى نجيب محمود، فبدأت بقراءته على حذر، ثم أدمنت قراءته، إلى أن صار أسلوبه فى الكتابة عندى مثالا أقيس به ما أقرؤه عند غيره، وخصوصًا فى فن المقالة الأدبية ومنهجه فى نقد الأدب. كتب زكى نجيب محمود الترجمة الذاتية، والمقالة الأدبية، كما ترك كتابًا فى أدب الرحلة، ومحاولات نقدية.

لماذا نكتب عن أنفسنا؟

حفلت الآداب على اختلاف لغاتها بكتب التراجم الذاتية، فمنذ أن سجل (أمنحتب الأول) حديثا يشبه الاعتراف[1]، وقدم برزويه ترجمة لحياته فى مقدمة كتاب (كليلة ودمنة)، وسجل القديس أوغسطين اعترافاته وكذلك فعل أبو حامد الغزالى، توالت الأحاديث الذاتية والاعترافات حتى يومنا هذا. فهل يكون الهدف من هذه الأحاديث داخل نفس الإنسان، فيرغب فى تعرية ذاته حتى يشاركه الآخرون همومه وأفراحه، أو حتى يتخفف من تبعة ما يكون قد أتاه من آثام؟ أو يكمن فى مدى عمق التجربة الإنسانية نفسها وأحقيتها فى أن تظهر للوجود مكتملة بعناصرها، سواء كانت تجربة ناجحة أو فاشلة .. المهم هو تصاعد أحداث التجربة واكتمال عناصرها[2]؟

إذن يوجد الدافع فى نفوس الأدباء وراء كتابة سيرتهم الذاتية، لذلك حين نصادف مثل هذه الكلمات الآتية يحق لنا أن نتعجب، بل ونبحث عن أسباب تسطيرها ..

"لقد سألت نفسه ذات يوم: لو أرخت لحياتك ودونت ما مر بها من حوادث، فماذا أنت ذاكر؟ إن من الرجال من يكتبون قصص حياتهم فإذا هى حافلة بأحداثها. تقرؤها فكأنما تقرأ قصة من خلق الخيال البارع، فأين من ذلك ما عشت من حياة فارغة جوفاء؟[3]"

وعلى الرغم من ذلك أصدر لنا - ترجمة لحياته - كتابين اثنين، لا كتابًا، أحدهما يحمل عنوان (قصة نفس)، روى فيه بأسلوب مميز قصة حياته، بدءا بمرحلة الطفولة، التى تعد المكوّن الرئيس للشخصية الإنسانية، وتدرجًا إلى الصبا والمراهقة والشباب والكهولة، بل والشيخوخة، مركزًا لا على الأحداث الخارجية التى عاشها، ولكن على الأبعاد النفسية لهذه الأحداث، فرُبَّ حدث يبدو تافهاً أمام الأعين، وهو فى حقيقة أمره كان نقطة تحول فى حياة صاحبه .. والثانى يحمل عنوان (قصة عقل)، رأى الأديب أن صورة شخصية له لن تكتمل إلا بعرض قصة أخرى هى قصة

أفكاره، وكيفية تكونها، بل ورأى أن هذه القصة الفكرية ربما تفوق فى أهميتها قصة نفسه، معللاً ذلك بأن نفسه صنعها الآخرون من وراثة ومؤثرات بيئية، بينما عقله هو الذى أشرف على تغذيته، فكيف إذن نوفق بين شطرى هذه المعادلة؟ كاتب يعد من كتابنا البارزين، شارك وما زال يشارك حتى يوم وفاته فى الخطو بنهضتنا الحديثة خطوات إلى الأمام، يترك لنا كتابين فى السيرة الذاتية، ثم يتهم حياته بأنها حياة جوفاء تخلو مما يجعلها جديرة بالعرض على الناس ..

علام يدل هذا التناقض إلا على سمة نفسية - جاهر هو بها، ولم يحاول إخفاءها - وهى مزيج من حياء وتواضع كثير يصل به إلى الحط من شأن نفسه .. وأرى أن هذه السمة نتيجة لما لاقاه من ظلم وتجاهل، متعمد وغير متعمد - وغبن لحقه أدى به إلى ما يشبه الاعتذار عن كتابة قصة حياته التى شعر أنها فارغة. فلو كان هناك دافع لدى كاتبنا لتسجيل قصته، لكان هو الرغبة فى تحليل نفسه، وردها إلى المؤثرات التى وقعت عليه، فشكلت هذه النفس بما هى عليه.

للترجمة الذاتية عناصر وأسس فنية تقوم عليها وبدون هذه العناصر تصبح سردًا تاريخيًا لا فن فيه، العنصر الأول هو الحديث عن النفس فى قالب فنى يعتمد على الخيال[٤]. لم يلتزم زكى نجيب محمود فى كتابه (قصة نفس) بالترتيب الطبيعى للأحداث، ولا بوحدة المكان، وإنما خلق ترتيبًا آخر فى أماكن متعددة، تنقل بأشخاصه فيها كيفما أملى عليه فنه، فهو - زكى نجيب محمود - ليس شخصًا واحدًا كما هو المعتاد، حين نظر إلى نفسه وجدها تنطوى على ثلاثة جوانب، وشطح به الخيال فشخص هذه الجوانب فى شخصيات ثلاث، أطلق على كل واحدة منها اسمًا، وجعل له ملامح مميزة، ودبر - بخياله أيضًا - اللقاء بين هذه الشخصيات تدبيرًا مقنعًا إلى حد كبير، وجعلها تتحاور وتختلف وتتفق فيما بينها.

فها هو ذا (فوزى الراوى) - وواضح من اسمه أنه هو الكاتب الذى يتحدث إلينا - يلتقى ذات يوم، ووسط الزحام برجل أحدب الظهر، متردد الخطوات، وادع العينين، تعرف به بعد لأى، فعرف أن اسمه (رياض عطا) وقد اختار الكاتب هذا الاسم لأن عطا هو لقب عائلته - انجذب إليه، فبدأ يتردد على منزله ليعرف عنه أكثر مما عرف. فكان أول ما سمعه من الرجل العجيب هو أن هذا الحمل "عبء ثقيل على من أصابه فى الحياة خذلان"[٥]. وفى هذا توضيح لبعض سمات شخصية (رياض عطا)، يائس يشعر أنه أبدًا مخذول لم يحقق ما يأمله. وفى امتداد الحوار كشف سمة يحملها (فوزى الراوى) - الذى أراد له الكاتب أن يكون حلقة وسطى بن صاحبيه -

يقول: "كلا يا صاحبى، فالروابط التى تشدك إلى حملك هذا أقوى من هذه الأنفس، فليست هى بنفخات من هواء كما ظننت، إنما هى الشعور بالواجب، واجب الحياة، نعم إنك تستطيع فى أية لحظة شئت أن تتنكر لواجب الحياة لتظفر براحة الجسد راحة أبدية، لكنه الجحيم بعينه، أن تبث فى نفسك القلق حين تتخلى عن واجب عليك أداؤه بحكم وجودك"[٦].

وكأنه أراد شيئًا من التعقل لشطحة صاحبه الانفعالية، فإنه وإن كان يائسًا فى بعض الأحيان، فهو يحاول أن يعتدل بهذه الصفة قليلاً لتبدو أكثر واقعية .. نعم، ربما يكون قد أصيب بخذلان فى حياته، ولكنه على أى حال لن يتخلى عن أداء واجبه فى هذه الحياة.

وحين يريد الكاتب أن يعود بنا إلى مرحلة الطفولة لا يوردها بطريقة مباشرة، بل يستخدم المتكآت التشخيصية التى بنى عليها قصته .. فى أن يعرف المزيد عن صاحبه (رياض عطا) فيريد هذا الأخير أن يريح نفسه أولا، ويريح هذا المستطلع ثانيًا، فيلقى إليه ببعض المذكرات - التى كتبها وهو فى الخامسة والعشرين من عمره - يتحدث فيها عن طفولته، وما بعد المراهقة بقليل. وحين يريد أن ينهى المذكرات عند هذه الفترة، وحتى يستكمل مراحل حياته ابتدع حيلة فنية جديدة، وهى أن قابل صديقًا له على المقهى - من نفس قريته - تحدث إليه عن الأحدب، فاكتشف أن له صلة قرابة به، سأله عن أسرة الأحدب فأخبره أن لرياض أخًا لازمه ملازمة شديدة، تزاملا فى سنوات الدراسة حتى تخرجا معًا فى مدرسة المعلمين العليا .. بحث (فوزى الراوى) عن هذا الأخ حتى قابله، وبوساطته استطاع أن يعرف من الأحدب نفسه فريدًا عن حياته، فروى له شفاهًا عن مرحلة الدراسة حتى التخرج. وشيئًا عن مرحلة العمل بعد التخرج عرفه (فوزى الراوى) من صديق التقى به مصادفة فى القطار، أخبر عن صديق له آخر عمل مع (رياض عطا) فى مدرسة ريفية فى بداية حياتهما العملية ..

وهنا .. ويخشى الكاتب أن يتحول عمله الأدبى إلى رواية فنية، فيحاول لفت نظر القارئ إلى أن هذه القصة هى قصته هو، وحديثه عن شخصيتين لا يعنى أنها رواية متعددة الشخوص، بل هو تقسيمه لنفسه على أساس الصفة الغالبة على كل شخصية، فيسرع فى منتصف الكتاب تقريبًا إلى الكشف الذى أراد له أن يكون تلميحًا هذه المرة، وكأنه بانتظاره إلى منتصف الكتاب أصاب هدفين برمية واحدة .. لم يقطع على القارئ متعته الفنية بالقص، وفى نفس الوقت لم يتركه متأرجحًا وسط

حوادث وتحليلات، بين أن تكون هذه القصة عن حياة الكاتب، أو أن تكون محض خيال. وجدير بالذكر أيضًا أنه أراد تنبيهنا إلى هذه الازدواجية فى هذا الموضع بالذات من الكتاب، لأن الشخصية التى يمثلها (فوزى الراوى) - والتى تشير إلى البعد الواقعى فى نفسه - لم تظهر إلا فى بداية الحياة العملية، لأن مرحلة الطفولة والصبا ومطلع الشباب ملك خاص للحياة على الفطرة، وهى مرحلة تكون الحياة الانفعالية، والتى جعل (رياض عطا) رمزًا لها ..

ويستكمل الكاتب روايته، فيستحضر البعد الثالث فى شخصيته وهو الحياة العقلية، والذى رتبه فى شخص يحمل اسم (إبراهيم الخولى) - نسبة إلى قريته (ميت الخولى) التى ولد بها - سمعه (فوزى الراوى) يناديه، وجلسا معًا - فقد كانا صديقين لم يلتقيا منذ فترة طويلة - تحدثا عن أخبار إبراهيم الدراسية، فهو كان عاكفًا على البحث العلمى والدراسة الفلسفية ..

وأراد كاتبنا أن يلقى ضوءا آخر على ارتباط الشخصيات الثلاث .. هو و(رياض عطا)، و(إبراهيم الخولى) فقال: "إن لغز العلاقة بينى وبين الأحدب قد ازداد إلغازًا حين قابلت إبراهيم على شاطئ البحر، فمنذ سمعت صوته ينادينى بنبرة هى نفسها نبرة الصوت عند الأحدب، ثم حين جلس معى يوجز لى جهوده الدراسية التى اضطلع بها من تلقاء نفسه بعد التخرج، وجدت هذا الشعور العجيب يملؤنى، فمحال ألا تكون هنالك علاقة لا يعلم حقيقتها إلا علام الغيوب، بينى وبين الأحدب، ثم بيننا وبين إبراهيم، فلقد أحسست كأننا ثلاثة أعضاء من كيان عضوى واحد".

وهنا لا تفوتنا ملاحظة المكان الذى دبر فيه اللقاء بكل شخصية من شخصياته، فربما يحمل دلالة معينة .. اللقاء بالأحدب كان فى الزحام الذى يشير إلى بدء حياته وامتلائها بالناس، وبالنماذج الأدبية والفكرية - أعنى مرحلة عدم تحديد الهوية - ثم كان اللقاء فى المقهى الذى تحدد فيه للكاتب موقف خاص تجاه الناس والأشياء، وكان ذلك فى بداية نضجه الفكرى .. أما حين اكتمل ذلك النضج فقد جعل اللقاء بإبراهيم الخولى - رمز البعد العقلى - يتم عند شاطئ البحر الذى يشير إلى التفرد واللانهائية ..[٧] وهكذا لعب المكان دورًا فى الإشارة إلى المراحل الفكرية لدى الكاتب.

والعنصر الثانى من الأسس الفنية الترجمة الفنية للترجمة الذاتية هو العمق النفسى،[٨] حيث يركز الكاتب - لا على الحوادث الخارجية التى مرت به - بل على أثر تلك الحوادث فى تفكيره وشعوره. وهذا العنصر لدى زكى نجيب محمود فى غير

حاجة إلى المناقشة، فقد أكد الكاتب فى مقدمة كتابه (قصة نفس) أنه: "يروى قصة تلك النفس من الباطن لا من الظاهر، بمعنى أن يكون محور الاهتمام بالخلجات الداخلية قبل أن يكون بالأحداث الخارجية". وتعليله لذلك أن .. "تلك الأحداث الخارجية على مرأى من الناس وسمع، وأما التأثرات الداخلية التى استثارتها تلك الأحداث فى دخيلة النفس، فتحتاج إلى بصيرة نافذة إلى العمق". وربما يرجع هذا إلى دقة الملاحظة الموجودة لدى الأديب، فالأحداث تمر عادية على الإنسان العادى، أما حين تمر على أديب فقد تفعل فى نفسه الأعاجيب.

وعنصر ثالث هو نمو الشخصية وتطورها(٩) يتضح بجلاء عند كاتبنا. فقد سار بنا مع شخصيته عامًا بعد عام، مصطدمًا بمجتمعه مرة، ومهادنًا إياه مرة أخرى، كما كان الصراع بين جوانب نفسه الثلاثة دائما ولم يهدأ إلا حين جاوز الكاتب الستين من العمر، وكان بيان التغير الذى طرأ على شخصيته من أهم ما ركز عليه.

هناك بعض الملاحظات استوقفتنى، فأردت طرحها ومناقشتها عسى أن أخرج منها بنتائج تعين على مواصلة البحث.

الملاحظة الأولى طرقت تفكيرى بعد القراءة الثالثة أو الرابعة للكتاب، وهى اهتمام زكى نجيب محمود بشخصية (رياض عطا) اهتمامًا كبيرًا دون الشخصيتين الأخريين، حتى جعل لرياض هذا ملامح شكلية فصلها جيدًا، وحتى أظهره فى حوالى ستة فصول من فصول الكتاب التسعة.. فعلام يدل هذا بعد علمنا أنه جعل هذه الشخصية رمزًا للحياة الانفعالية لديه؟

اعترف الكاتب أنه ورث الجانب العاطفى عن والدته، بينما أشرف هو على الجانب العقلى فى حياته. بالإضافة إلى أن من يعرف زكى نجيب محمود من مؤلفاته لن يتردد فى الحكم عليه بأنه كاتب متعقل، ومفكر موضوعى يسعى إلى تحليل الأفكار وتشريحها بكثير من الحياد، وأيسر طريقة لهذا هى أن ينظر القارئ فى قائمة مؤلفاته ليرى أن أكثر الكلمات ترددًا فى العناوين هى (الفكر)، (العقل)، (الفلسفة)، وأمامنا نماذج من هذه العناوين .. (تجديد الفكر العربى)، (أفكار ومواقف)، حياة الفكر فى العالم الجديد)، (المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى)، (قصة عقل)، (نحو فلسفة علمية)، (موقف من الميتافيزيقا)، وغيرها.

فالدلالة واضحة فى رأيى أن كاتبنا أراد - عن وعى أو عن غير وعى - أن ينبهنا إلى أن فى نفسه جانبًا آخر وجدانيًا إن لم يكن قد ظهر من خلال الكتابات، فهو بارز شديد السيطرة على زكى نجيب محمود الإنسان والكاتب فى نفس الوقت.

ومعلوم أن الكاتب المفكر أو الفيلسوف تغلب عليه صفة العقلانية، بينما ينطبع الأديب في ذهن الناس بطابع العاطفية المتأججة .. فكأن زكي نجيب محمود بعد أن صدرت له مؤلفات أدبية ونقدية، ولم يشر دارس إلى أنه أديب، أراد أن يبرز هذه الصفة بشكل أدبي أيضًا، وهو الترجمة الذاتية التي أصدرها في قالب فني. ويؤيد هذا الكلام ملاحظة ثانية تدل على محاولته أن يلفتنا لفتًا إلى كتاباته الأدبية التي لم تنل حظها من الدراسة النقدية، هذه الملاحظة هي إعادة مقالتين أدبيتين كاملتين في خلال الترجمة الذاتية، هما (ذات المليمين)، و(قرصنة في بحر الثقافة)، وكان يمكنه أن يجتزئ منهما فقرات توضح ما أراد، كما فعل بمقالات أخرى، مع ما تحمله المقالتان من إشارات خفية إلى أحداث حقيقية مرت به في تلك الفترة كاستبعاد اسمه من بين الأسماء اللامعة على حين برزت أسماء أخرى أقل جدًا في مجال الأدب والثقافة. لا لشئ إلا لأن أصحابها عرفوا كيف يدرجون أسماءهم في مسبحة الأسماء – على حد تعبير الكاتب.

وهناك ملاحظة ثالثة تستوقف الانتباه .. وهي أن علاقة الكاتب بالمرأة لم تحظ بغير القليل من الإشارات، وكأنه يريد بهذا أن يخفي أمورًا، فلننصت إليه جيدًا، يوجز معاناته، جاعلًا حديثه عن الأحدب، يقول: "هذان – إذن – عاملان أثارا في المسكين كوامن نفسه، فألحقا به من الإحساس بالصغر ما كانت نشأته قد هيأت له الجو والتربة، فما على الظروف بعدئذ إلا أن تلقي ببذرة فتنمو في نفسه وتورق بين يوم وليلة، وهذه هي الظروف قد ألقت بذرتين لا بذرة واحدة، فلا أرباب القلم الذين قبلوه كاتبًا قد أكرموه إنسانًا، ولا هذه الفتاة التي قابلته إنسانًا قد قبلته رجلًا."

على الرغم من أن هذه العلاقة جزء طبيعي من كل إنسان، بالإضافة إلى اهتمام معظم كتاب السيرة الذاتية بإبرازه في نفوسهم، فيكاد بعضهم يوقف عليه كتابه كله، كما فعل العقاد في (سارة)، وإبراهيم المازني في (إبراهيم الكاتب)، وعائشة عبد الرحمن في (على الجسر). ويطيل فيه البعض الآخر، وكأنه لم يعش من حياته سوى هذه العلاقات بالمرأة، كما فعل روسو في (الاعترافات)، ولويس عوض في (مذكرات طالب بعثة)، وسهيل إدريس في (الحي اللاتيني)، وسومرست موم في (عبودية الإنسان). فعلام إذن تدل هذه الملاحظة؟

هل انحصرت علاقات زكي نجيب محمود بالمرأة في هذه القصة الوحيدة التي أشار إليها في ترجمته، حتى كان الزواج لأنه كان مشغولا بأمور أخرى تبتعد به عن هذا المجال؟

أو أنه كانت هناك العلاقات المتعددة، وآثر هو أن يخفيها عن عمد، لأنه رأى الخير فى ذلك، أو لأنها غير ذات تأثير فى نفسه؟ أو أن التجربة الأولى - والتى كانت فى زمن المراهقة - صنعت ما يشبه الحاجز بينه وبين الجنس الآخر؟

حقيقة ليس لدى الجواب الراجح، فربما أثرت طبيعته المترددة الخجول على هذا الجانب من حياة الإنسان. وملاحظة أخيرة وهى تقسيم الكتاب إلى فصول يحمل كل فصل منها عنوانًا خاصًا به، وهذا العنوان إما أن يكون إجمالاً للفصل مثل (أحدب النفس)، و(أطلال دوارس) إشارة إلى الفترة المبكرة فى حياته والتى أصبحت ذكرى، أو يكون رمزًا لحادثة هامة وقعت فى هذا الفصل مثل (حصان من الحلوى) عرفنا قصته من داخل الفصل، و(حلم ليلة فى منتصف الصيف)، ذلك الحلم الذى صحا منه ليرى توحده بالأحدب فى شخصية واحدة، وكذلك (موت فى أسرة الأحدب).

أو يكون إفادة من عمل أدبى آخر مثل (فاوست فى قبضة الشيطان) تشبيهًا لنفسه بشيطان فاوست الذى جعله (جوته) - مؤلف الرواية - يفرح بقلب أوضاع يراها خاطئة، كما أن فاوست نفسه - بنهايته التى انتهى إليها - كان رمزًا لكراهية التعصب الأعمى للعلم، ودعوة العلماء إلى التزود بشئ آخر إلى جانب العلم البحت يشيع فى نفسه الطمأنينة، وليكن الإيمان مثلا، وهذا ما حدث مع كاتبنا.

أما العناوين الثلاثة الباقية فهى إما وصف لنفسه مثل (الكاتب الظل)، و(التوائم الثلاثة)، أو عنوان ذو إيحاء فنى مثل (شفق الغروب)، وكان هذا هو الفصل التاسع والأخير، فرأينا أن الكاتب قد وفق فى ختم عمله بمثل هذا الفصل. فالغروب كما وضحه هو غروب شمس حياته، بعد بلوغه الستين، والشفق هو ذلك الضوء الوردى الجميل الذى امتد حوالى عشرين عامًا أنتج فيها زكى نجيب محمود العديد من المؤلفات وما زال ينتج حتى وافاه الأجل رحمه الله رحمة واسعة.

تلك الملاحظة لم أقع عليها فى أىٍ من كتب التراجم الذاتية التى قرأتها، فيما عدا (سيرتى الذاتية) لبرتراند رسل، وكانت عناوينه إشارات إلى مراحل حياته الزمنية مثل (الطفولة)، (المراهقة)، (الزواج الأول).

أما معظم الترجمات فإما أن يقسمها أصحابها إلى فصول غير معنونة مثل (الأيام)، أو إلى أقسام تتحمل أرقامًا مثل (حياتى) لأحمد أمين.

ودلالة وضع عناوين - فى رأيى - هى ارتباط هذه الأحداث بنفس الكاتب ارتباطًا شديدًا حتى ليطلقها عناوين لفصول كتابه.

المقالة الأدبية

لم يكن زكى نجيب محمود الكاتب الوحيد الذى عالج فن المقالة، ولكن سبقه كثيرون وتلاه كثيرون، لذلك هدفنا أن نقع على ميزات أسلوبه حتى يحصل له التعدد الفنى الذى هو غاية الإبداع.

المقالة الأدبية – لنفرقها عن غيرها من أنواع المقالة – هى مقطوعة نثرية "تصدر عن قلق يحسه الأديب مما يحيط به من صور الحياة وأوضاع المجتمع على شرط أن يجئ السخط فى نغمة هادئة خفيفة هى أقرب إلى الأنين الخافت منها إلى العويل الصارخ"(١٠).

كان بصر الطفل كليلًا، فلا تكفى اللمحة العابرة لإدراك الأشياء .. لابد من التحديق والتدقيق حتى وإن أثار السخرية فى الصغر، وأثار العجب فى الكبر .. لابد من إتباع النظرة بأخرى لمزيد من التثبت، ربما استلزم هذا شيئًا من الصمت الخجل قبل الإجابة، ولكنها عادة لازمته صغيرًا، وأصبحت جزءا من شخصيته فيما بعد .. ليس فقط فى مجال إدراك الأشياء المادية، بل فى إدراك الأفكار والتعبير عنها أيضًا. اعتاد التأمل والتفكر والسياحة فى الخيال، فأنتج التأمل والصمت مفكرًا، وأنتج الخيال أديبًا، وبامتزاجهما أصبح مفكرًا يعشق الأدب، وأديبًا يقدس الفكر.

أهم الأفكار

غادر زكى نجيب محمود الوطن حين كان كل منهما يبحث عن هويته، أما الوطن فكان ينشد الحرية والاستقلال وكان هو يفتش عن هوية فكرية.

وحين انتقل إلى بلاد الإنجليز لم يستبدل بشمس دافئة ثلوجًا ورياحًا فقط، لكنه استبدل ثقافة بثقافة .. استبدل حضارة بحضارة .. وكان الفرق واسعًا بين أمة ما زالت تسير متعثرة فى جلابيب سوداء من القهر والجهل، وأمة تعرضت للنور فغمرها وأذاب فيها الأوهام.

استبدل الثقافة والحضارة، ولم يستطع أن يستبدل الهوية، فكان نتيجة ذلك أن قال:

"إننى فى ساعات حلمى، أحلم لبلادى باليوم الذى أتمناه لها فإنما لا أصورها لنفسى وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، وأكلنا كما يأكلون، بل لنفكر كما يفكرون وننظر إلى الدنيا بمثل ما ينظرون"

وأخذت المقارنة تعبث بعقله، وكانت مقارنة – فى الحق – مجحفة، فالسيادة التى يعرفها المصريون غير التى يعرفها الأوروبيون، والحرية مختلفة، والفكر الدينى مختلف، ومنهج التفكير مختلف، ولم يكن أى هذه الأشياء فى صالح

المصريين والعرب، فهبت رياح الثورة بداخله، ومضى يفرغها على الأوراق مقالات تختلف فى شكلها ومضمونها عما ألف كتابنا أن يحبروا، وتتفق مع القواعد التى أرساها (مونتين)[11]، ومن بعده كتاب الإنجليز، ليبعث بها إلى المجلات والصحف المصرية، ثم يعود ويجمعها فى كتب.

أبصر وزيرًا إنجليزيًا يدعى (نويل بيكر) يقف خلف ساعى مكتبه فى الصف لينال حصته من الطعام فى وقت الراحة، فلا الوزير يتأفف، ولا الساعى يقدمه أمامه، فاستدعى ذلك المشهد فى خياله ذكريات أليمة عن مفهوم السيادة فى مصر لدى الكبار والصغار على السواء .. فالصغير لا يكتفى بتقدير قيمة نفسه ويحاول ترقيتها، بل يتضاءل ويتصاغر أمام الكبير، فيعطيه الفرصة فى التكبر عليه وإذلاله وظلمه، فهو بهذا يشارك فى ظلم نفسه، فكان خطابه فى إحدى المقالات إلى كبش هجم الذئب عليه فرضى واستسلم .. يقول: "عرفتك حين أردت أن تخاطب سيدك الذئب يومًا، فضغطت على القرطاس بحافر وأمسكت القلم بحافر، وهززت قرنيك تفكر كيف توجه إلى الذئب الخطاب، بحيث تباعد بينك وبينه"..

"لكنك وجدت مرة ثالثة أن المسافة لم تزل بعد قصيرة، وأنها ينبغى أن تطول بقدر المستطاع فمحوت وكتبت: (سيدى ومولاى حضرة صاحب المجد الذئب)"[12].

رأى الناس هناك لا يحتفلون كثيرًا بالمظهر، ويحكمون على الإنسان من خلال قيمته الحقيقية فى الفكر وفى السلوك فتذكر أمرًا مختلفًا تمامًا يحدث فى مصر، فصور هذه المقارنة فى سوق للبغال، تحدث فيه بغل عرض للبيع مع زملائه، مستنكرًا ما يحدث فى السوق قال لولى الأمر: "لك أن تصنع بنا ما شئت فى حدود العدل، وليس عدلاً أن يكون هذا أساس التقويم، لقد نزعتم عنا اللجم والسروج، فماذا أبقيتم لنا مما تتم به المفاضلة بين الجيد والردئ؟ فما بغل بغير سرجه ولجامه؟ وفيم هذا الجس فى عضلاتنا، وهذا الإرهاق كله فى فحص أجسادنا؟ إن ذلك بدع لم نعتده فى بلادنا"[13].

وناقش فى مقالة أخرى منهج التفكير العربى، الذى يعتمد أساسًا على الاستنباط، واستخراج النتائج من المقدمات، بغض النظر عن هذه المقدمات هل توجد على أرض الواقع أم لا؛ ومدى جدواها فى تغيير هذا الواقع، يحاول بذلك إرساء قواعد المنهج الاستقرائى، الذى يبدأ بالشواهد من الواقع نفسه لتخرج النتيجة وتنعكس مرة أخرى على الواقع، فجعل هذه الفكرة فى مقالة أدبية على

صورة مناظرة دارت بين عالمين عربيين يناقشان فكرة بيضة الفيل، يقول على لسان الشيخ ..

"الفيلة تلد ولا تبيض والمشكلة المراد حلها هى هذه: لو كانت الفيلة تبيض، فماذا يكون لون بيضتها؟ فى الجواب عن السؤال اختلف العلماء، يقول عمارة بن الحارث تكون بيضاء، واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة"[١٤].

ومضى فى مقالاته ينقد الأوضاع فى مصر ساخرًا. فنال الوضع السياسى نصيبه من سخرية قلمه، الحكام يعتزلون الشعب، ويصعدون إلى قمة جبل عالٍ يناقشون من هناك المشكلات الثانوية، ويتركون الأساسيات ..

الأسس الفنية للمقالة الأدبية

فى هذه المرحلة الأولى من حياته، اعتمدت المقالة الأدبية عند زكى نجيب محمود على بعض المحاور التى جعلت منها مقالة فنية بحق، منها القص، والرمز، والتشخيص، والحديث الذاتى.

أما القص فيتبين فى كثير من المقالات منها هذا المطلع ..

"وقد دقت ساعتى ذات ليلة ثلاث عشرة دقة، إذ كنت بين يقظة ونعاس ولبثت الدقة الثالثة عشرة حينًا فى الهواء تجر وراءها ذنبًا من رنين يرتعش مائجًا فيهز مسمعى بأصداء خافتة أخذ يتداخل بعضها فى بعض حتى صارت فى الأذن طنينًا موصولا ودارت فى نفس معانيها مضطربة غامضة كما تدور فى النفس أوائل الأحلام عند من ينسحب من يقظة النهار شيئًا فشيئًا ليأخذ فى رقدة الليل؟ حتى إذا ما أخذ الكرى بمعاقد الجفنين رأيتنى فى بهو فسيح كتب على بابه (بهو الفراعنة)"[١٥].

أو ربما تنتهى المقالة نهاية قصصية كأن يقول ..

"حتى كان مساء مشئوم فإذا بمخلب السنور يهوى فى ظلمة الليل فيغرز أظافره فى الجرذ الممتلئ ويصيح هذا صيحة ترن أصداؤها فى جحر الأم فتأتى لاهثة جازعة لترى وليدها وحيدها جريحًا طريحًا أمام القط الكاسر"[١٦].

وأما الرمز فقد تعامل معه كثيرًا كما يفعل غيره من الأدباء عندما يريدون التلميح بشئ دون التصريح به لظروف اجتماعية أو لضرورة فنية أو غير ذلك.

والرمز عند زكى نجيب محمود – أحيانًا – يفتضح قبل نهاية العمل وعذره فى هذا أنه لا يكتب قصة وإنما يكتب مقالة – يقول: "وكان المبذول إنسانًا مخنوقًا أخذ جسمانه يتأرجح خلف الغلاف الزجاجى يمنة ويسرة، مشدود الذراعين موثوق

القدمين، وتدلى رأسه من الثقب فى أعلى الإطار يغطيه طربوش قديم بال مجعد السقف والجوانب طال (زره) وطال حتى لف حول عنقه ثلاث عشرة حلقة".

وهنا حشى ألا يفهم رمز (الطربوش) العثمانى الذى شل حركتنا وكاد يقضى علينا فآثر أن يجلى الرمز للأفهام .. يقول: "مات المسكين مختنقًا فى أغلال وأصفاد من نسج الأدباء والأجداد، ولو أخلص له النصيحة ناصح قبل أن يختنق لأشار عليه أن ينسلخ من جلده انسلاخًا لأن فى جلده الضر والوباء".

لكنه فى أحيان أخرى - يسير بالرمز إلى غايته ولا يكشف عنه ليترك القص يوصله إلى القارئ، كما فعل فى مقالة (بيضة الفيل). قال فى نهاية المقالة ..

"وزلزلت الأرض زلزالها، وقال الشيخ: مالها؟ فقيل يا مولانا قنبلة ذرية فى لمحة تقضى على الأصل والذرية قيل: فعجب الشيخ أن كان فى الدنيا علم غير علمه".

وربما تتداخل المتكآت الأدبية لديه فتبدأ المقالة بداية قصصية ثم يمتزج القص بالرمز، والرمز بالتشخيص فنسمع النمل يتحدث، والفراشة تخاطب البرغوث، والفأر يتمرد على حياة الخنوع والاستسلام، ويمضى مخاطرًا بنفسه صائحًا فى أمه العجوز:

"وداعًا يا أماه فانعمى أنت بأنفاسك الذليلة لتغنمى العافية، أما أنا فلن أدع نحوًا من أنحاء البيت إلا ارتدته ونعمت بما فيه وهنيئًا بعد ذلك بمخالب القط".

وقطرة المداد تثور ويفزع الكاتب منها. وهكذا ينطق الحيوان والجماد وتجرى الحوارات على ألسنتهم.

أما الحديث من خلال الذات - وهو المقوم الأساس من مقومات المقالة الأدبية - فقد استغرق شطرًا كبيرًا من مقالاته، سواء مقالات هذه الفترة المبكرة من حياته أو ما بعدها يقول..

"كانت ليلة من شتاء إنجليزى برده زمهرير تغوص الأقدام غوصًا فى أكوام الثلج وكثبانه حين التمست طريقى إلى حفل راقص أقامته الجامعة فى لندن التمست طريقى إلى هناك بعد أن ترددت طويلا إذا كنت فى غرفتى جالسًا أمام النار مستدفئًا، فما كان أغنانى عن التعرض لذلك البرد الذى يقرض الأطراف قرضًا ويأكل الأنوف أكلا"[١٧]. كل شئ يعتمل فى نفسه أو يحدث له يحاول أن يستخرج منه فكرة جديرة بالتأمل .. يحدثنا عن قلمه وكتبه .. عن خادمه وأصدقائه .. عن همومه وقلقه.. عن رسائله وقرائه .. عن ضعفه النفسى حين يساوره .. ويجد فى كل شئ ملاحظة

يقف عندها وينميها، ليجعلها تصلح للقارئ، فهو لا يقف بالفكرة عند حدودها الذاتية الضيقة بل تكون هذه الذاتية نافذة يطل منها على نفوس الآخرين جميعًا فنجد كل صدى لها فى كلماته وهنا يكمن جوهر الأدب .. لابد أن يبدأ ذاتيًا يعتمد على تجربة خاصة بالأديب ثم تمتد التجربة - بقدر امتياز الأديب وبراعته فى الأسلوب - لتشمل عددًا كبيرًا من النفوس تتجاوب معها فيحدث التأثير غير المباشر.

فالحادثة قد تكون ذهابه لأول مرة إلى ٩ شارع الكرداسى مقر لجنة التأليف والترجمة والنشر - التى عمل بها فيما بعد فترة طويلة - ربما يبدو للقارئ أنها لا تعنيه ولكن الحديث يستطرد فيجد معظم الناس داخل نفوسهم حنينًا لبعض الأماكن التى تركوا بها شيئًا من الذكريات ويفجر المقال فيهم هذه المشاعر الدفينة.

أو تكون بداية المقال .. "اكتبى إلى فما أنا إلا مخلوق ضعيف يفرح بالرسائل تأتيه فرحة الأطفال بالحلوى" ثم يمضى فى ذاتيته فيقول: "لا، عودى بربك فاكتبى إلى، فإن كان وضع الهوى فى موضع العقل عيبًا، فكذلك وضع العقل فى موضع الهوى، ينتقل بعدها نقلة طبيعية هادئة لمناقشة الفكرة فيقول: لكن أين يكون موضع العقل، وأين يكون موضع الهوى؟ هذا هو السؤال الذى تنزاح بجوابه مشكلات لا أول لها ولا آخر، فلو تحدد لكل منهما نطاقه، انحسمت أسباب الغضب عند الناس حين يقوم بينهم خلاف"[١٨].

بين الأدب والفكر

ويتم الزمن دورته ويفعل فعله فى الكائنات، فبينما يثور الشاب ويسخط ويتمرد، يتأنى الرجل الناضج ليفكر فى جذور المشكلة، ويحاول وضع حل لها. وهكذا بدأ زكى نجيب محمود مرحلة جديدة من حياته الفكرية .. اعتدل الميزان لديه .. بعد أن انبهر بالحضارة الغربية، وتمنى لمصر أن تكون قطعة منها وتتخلى عن العروبة التى ظنها سبب التخلف، وقف مع نفسه وقفة فى بداية السبعينيات، ليتساءل.. "وماذا تكون قد صنعت يا أخانا، إذا أنت اكتفيت بأن تسلك نفسك أوروبيًا مع الأوروبيين؟ ماذا تكون إضافتك للدنيا إذا ما جعلت من نفسك واحدًا يضاف إلى كذا مليونٍ من أهل أوروبا؟" وانتهى به التساؤل الحائر إلى أن قال:

"خرجت من هذا كله بأن رأيت القلم الذى شطح ذات يوم فى تطرفه نحو الغرب، قد عاد آخر الأمر إلى توبة يعتدل بها، فيكتب عن عروبة جديدة لتكون هى الثقافة التى تصب جديدًا فى وعاء قديم، أو تصب قديمًا فى وعاء جديد[١٩] وتغير أسلوبه فى كتابة المقالة تبعًا للتغير الفكرى، فأصبح من الملائم أن يمزج بين دقة

التحليل العلمي للأفكار، ورونق الأدب وروائه الذى يسرى فى الأسلوب، فيحيل جفافه إلى مادة مستساغة تقنع وتمتع معًا. نفس الأفكار التى ناقشها .. مشكلات العرب الحضارية، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، ودور المثقف فى المجتمع. ولكنه اعتمد على مقومات أخرى فى الكتابة، كأن يصطنع لقاء بأحد الأشخاص، أو يزعم تلقى الرسائل.

أو يصبر على صنع صورة تشبيهية دقيقة، يقرب بها الفكرة - وحقيقة يمكن أن تعد دقة التشبيهات لديه سمة مميزة لأسلوبه - كصورة المتمسك بقديمه، مصرًا على أن يحياه كما هو فى العصر الحديث، دون إدراك للتطور الزمنى، بصورة السجين داخل سجن حريرى يأبى أن يغادره، ويثور إذا حاول إنسان أن يفكه عنه.

وتشبيهه لمجموعة المثقفين فى المجتمع كبقعة الزيت الطافية على سطح الماء لا تمتزج به رغم تجاورهما. وهناك صور تشبيهية كثيرة يعود أصلها إلى الريف وأثره فى نفسه الذى يطل بين الحين والآخر.

كما أكثر من استخدام العبارات ذات الألفاظ الموحية، والتى نقول إنها تميز الأسلوب الأدبى، فبينما تكون جودة الأسلوب العلمى فى ألا تعنى كلماته سوى معنى واحد، نجد الأسلوب الأدبى الجيد تعطى كلماته صدى نفسى، وتحتمل التأويل، فتترك الباب مواربًا ولا تؤدى المعنى بشكل مباشر، نستمع لدى زكى نجيب محمود إلى عبارات مثل: "جاءنا الفتح العربى بالمئذنة وكان لدنيا الهرم"[٢٠].

تاركًا الكلمات تثير فى نفوس القراء مختلف الاستجابات، ولا يريد التصريح بوجهة نظره الحقيقية.

أخذ زكى نجيب محمود بحظه من عناصر الأسلوب الأدبى، من تصوير وربط الخيال بالواقع، ودقة اختيار الكلمات، حتى يمكن أن نعده فى مقدمة كتاب المقالة الأدبية فى مصر بعد رحيل العقاد وطه حسين، وما يميزه أن تطل دائمًا من وراء الصورة الفنية فكرة كبيرة لها ثقلها فى حياتنا المعاصرة، كما يمتاز أيضا بالملاحظة الدقيقة العميقة، والتقاط الجزئيات العابرة للدخول إلى رحاب فكرة من الأفكار .. فقد يكون المنطلق هو شبكة صياد، أو منظار معظم، أو برتقالة، أو ذبابة وما إلى ذلك من دقائق يستخرج منها الأديب ذو الملاحظة الدقيقة، وذو العين الفاحصة أفكارًا كبرى، ومعانى سامية، وقد رأيناه يفلح كثيرًا فى إلباس الفكرة المجردة ثوبًا أدبيًا مطرزًا بالخيال يجد طريقه - فى يسر - إلى نفس القارئ. ولكنه فى الوقت نفسه لا يكتب أدبًا للتسلية - وقد أشار هو إلى هذا - فقارئه ينبغى أن يكون منتبهًا يقظًا

واعيًا، على درجة من العلم، يتمتع بذوق لغوى، وينبغى أن يكون فى النهاية مستعدًا للتعرف على نقائصه ربما يستطيع التخلص منها.

أما إن كان مستنيمًا كسولاً، يستمرئ الوضع الذى يحياه، فليس به حاجة لأن يقرأ مقالات زكى نجيب محمود، التى تهدف أول ما تهدف إلى محاولة التغيير للأفضل، ومحاولة دفع الأمة العربية إلى الأمام بعض الخطوات، لتتنسم عطر المجد مرة أخرى.

أدب الرحلة

ألف زكى نجيب محمود كتابًا فى أدب الرحلة بعنوان (أيام فى أمريكا)[٢١] عرض فيه خبرته فى أثناء زيارته لأمريكا عامى ١٩٥٣، ١٩٥٤م، أستاذًا زائرًا فى جامعتى كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية وواشنطن وجعله فى شكل يوميات. كان هدفه الأول – أو ربما جاء ذلك نتيجة من نتائج الزيارة – هو تنبيه المصريين إلى أنهم كثيرًا ما يقررون أحكامًا مطلقة دون دراسة كافية، ومن ذلك حكمهم على الشعب الأمريكى – هكذا على إطلاقه – أنه شعب منحل أخلاقيًا، همه الأوحد جمع المال، لا يقيم وزنًا للعلاقات الإنسانية. كما أراد أن يعرض علينا نظرة الأمريكان لنا، بهدف أن نحاول تغيير الصورة.

عرضت الرحلة بأسلوب يجعل القارئ مصاحبًا للكاتب خلال زيارته. كما تدخل فى الكتابة عنصر الخيال، فإن كانت الحقيقة تقول .. كلما سار الإنسان غربًا تأخر شروق الشمس بالنسبة إليه ولكن هذه الحقيقة تصبح أدبًا حين يسوقها الخيال فى مثل هذه العبارة .. "أخذت تباشير الصباح تنتشر حولنا بعد أن قطعنا فى سواد الليل أكثر من خمس عشر ساعة لأننا نتجه غربًا كما تتجه الشمس فنحن والشمس نسير فى اتجاه واحد كأنما نحن معها فى سباق لا نريدها أن تلحق بنا لكنها فى سيرها أسرع من طائرتنا فلحقت بنا بعد ظلام طويل". وإن كان قد هدف من كتابه إلى تصحيح فكرة المصريين عن الحياة فى المجتمع الأمريكى فأظنه وفق فى عرض خبرته الصادقة فى أمريكا بالإضافة إلى أنه زودنا كقراء بأفكار جديرة بالمناقشة للإفادة منها كفكرة ترشيد الإعلام العربى والإسلامى لتعريف الغرب عمومًا والأمريكان خصوصًا بحقيقة العالم العربى، والدين الإسلامى. وتنبيه العرب إلى خطورة الوجود الإسرائيلى إن لم يأخذوا بحظهم من التقدم العلمى والحضارة الحديثة.

لزكي نجيب محمود آراء نقدية تجريبية مؤداها أن النقد "عملية تحليلية للأعمال الأدبية تقوم أولا على الذوق ثم استخدام العقل في تبرير هذا الذوق، لبيان ما في العمل من مواطن الجمال والقبح".

استخدم هذا المنهج بالإضافة إلى المرونة الفكرية في تناول بعض الأعمال التي جمع بينها في كتاب واحد بعنوان (مع الشعراء)[٢٢]، جاور فيه بين نقد (البارودي) و(أدونيس)، وبين (شكسبير) و(أحمد عبد المعطي حجازي)، وبين (الغزالي) و(صلاح عبد الصبور). هكذا بغير اعتبار لا للمدرسة الفنية التي ينتمي إليها العمل، ولا للغته، ولا حتى للموضوع الذي يتناوله، فقصيدة صوفية تمجد الإله، إلى جانب قصيدة يفوح منها إنكار هذا الإله، والتطاول عليه.

بمثل هذا الروح ينبغي أن يقدم الناقد على عمله، وإلا حصر نفسه في بؤرة ضيقة تفقد كلامه مسوغ الخلود.

وعلى الرغم من هذا لم ينته إلى علمي حتى الآن محاولة دارس التعرض لمنهج زكي نجيب محمود النقدي والجوانب التطبيقية. ومن هنا تناولت هذا الجانب لديه بالدراسة، وإن ضاق المقام هنا عن تقديم كل هذه الدراسة.

الهـــوامـــش

١- السيرة تاريخ وفن - ماهر حسن فهمى. ط١. سنة ١٩٧٠م.
٢- فن السيرة - إحسان عباس. ط٢ سنة ١٩٥٦م.
٣- مقالة (يوم الميلاد) من كتاب (شروق من الغرب) ط٢. سنة١٩٨٣م.
٤- الموت والعبقرية - عبد الرحمن بدوى ط سنة١٩٦٢.
٥- قصة نفس. ط٢ سنة ١٩٨٣.
٦-
٧- هذه الملاحظة أرشدنى إليها أستاذى د. إبراهيم بسيونى.
٨- فن السيرة.
٩- السيرة تاريخ وفن.
١٠- جنة العبيط. زكى نجيب محمود.
١١- كاتب ومفكر فرنسى عاش فى التأمل والقراءة ثم طاف أوروبا، دون أفكاره واختباراته فى كتابين (المحاولات) و(يوميات).
١٢- مقالة (الكبش الجريح) من كتاب جنة العبيط.
١٣- مقالة (فى سوق البغال) من كتاب جنة العبيط.
١٤- مقالة (بيضة الفيل) نفس المرجع السابق.
١٥- مقالة (الدقة الثالثة عشرة). جنة العبيط.
١٦- مقالة (شيطان الجرذ) جنة العبيط.
١٧- مقالة (شبكة الصياد) من كتاب (شروق من الغرب)
١٨- مقالة (ضع العقل فى غير موضعه) (شروق من الغرب).
١٩- مقالة (قلم يتوب) من كتاب (أفكار ومواقف).
٢٠- مقالة (المئذنة والهرم) من كتاب (شروق من الغرب).
٢١- (أيام فى أمريكا) ط. ٢ سنة ١٩٥٧م.
٢٢- (مع الشعراء) ط. ٢ سنة ١٩٨٠م.

المحور السادس

فى اللغة والتجريبية العلمية



زكي نجيب محمود
سقراط مصر والعرب

ا.د. محمود فهمي زيدان



سقراط الأثينى هو إمام الفلاسفة اليونان القدماء بلا منازع، ويكفى أنه صنع شيخ الفلاسفة أفلاطون الذى تخرج على يديه عملاق الفكر اليونانى أرسطو. سقراط الأثينى صاحب الرسالة الخالدة وهى تعليم الشباب والشيوخ كيف يفكرون ويسلكون، بالحوار والمناقشة وإلقاء الأسئلة وسماع الإجابات وكشف الأخطاء وتصحيحها. أراد أن يعلم الشباب والشيوخ الدقة فى التفكير بمحاولة إعطاء تعريف صحيح لكل كلمة يستخدمونها، وبتوجيههم نحو النقد الذاتى ونقد الآخرين حتى يصلوا إلى العلم الصحيح، علمهم أيضاً كيف تكون العقلانية فى السلوك لكى نكتسب حياة فاضلة عمادها التواضع والأمانة والصدق والفضيلة والتقوى وكبح نزوات النفس ونبذ الأنانية والظلم، والخيانة - علمهم باختصار كيف يكون الفرد منهم مواطنا صالحاً.

ولعلى لا أتجاوز الصواب حين أقول إن المربى الفاضل ومعلم الأجيال الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود هو سقراط مصر والعرب جميعا منذ الثلاثينات من القرن العشرين وحتى اليوم. هو فى البدء أستاذ بالجامعة علم ولا يزال يعلم أجيالاً من الطلاب وطبقات مختلفة من المثقفين، لكنه ليس فقط كذلك، وإنما هو الأديب والمفكر والفيلسوف والكاتب والمصلح. الأساتذة فى الجامعات كثيرون وأغلبهم موظفون يؤدون مهنة التدريس فى مواد تخصصهم، لكن قل أن تجد منهم أصحاب رسالة، ورواد اتجاه محدد، وفكر معين، وأستاذنا من هذا النوع الثانى - مثل سقراط الأثينى مشبوب العاطفة نحو تثقيف عقول الشباب فى الجامعات، صادق فيما يقول، ويحيا ما يعتقد، ويعتقد ما يقول، وسلوكه متسق وما يقول ويعتقد. يخرج الشباب والمثقفين من سبات غفلتهم وغموض أفكارهم وخرافات اعتقاداتهم إلى يقظة الفكر وعقلانية السلوك ووضوح أفكارهم وتحديدها. لقد وجه زكى نجيب الأجيال المختلفة من طلابه نحو دقة العبارة ووضوح الفكرة واتساق الحجة، وذلك بالعناية بتحديد معانى الألفاظ، والحوار، والمناقشة، والجدل، ونقد الذات ونقد الرأى الآخر، وتحليل ما أقوله وما يقوله الغير حتى نصل إلى ما نريد. يدل ذلك على إعجابه بسقراط الأثينى واتباع منهجه، ويشهد على ذلك ترجمته فى الثلاثينات - قبل أن يمارس التدريس بالجامعة - لبعض محاورات أفلاطون المبكرة، تلك التى تصور منهج سقراط الرائد، كما يشهد على ذلك أيضا أنه فى الأربعينات حين كان رئيس تحرير مجلة "الثقافة" توأم مجلة "الرسالة" كان يمهر مقالاته بتوقيع "الدكتور زينون" إشارة إلى إعجابه بزينون الأيلى مخترع الجدل ولا ننسى أن زينون هو الذى علم سقراط منهج الجدل والحوار وقرع الحجة بحجة مضادة.

أشرنا قبل قليل إلى أن أستاذنا مربى الأجيال له رسالة خالدة وليس مجرد أستاذ جامعي يلقى محاضرات على طلابه في موضوع تخصصه، فما هذه الرسالة؟ إنها رسالة مركبة متعددة الجوانب وإن كانت الجوانب مترابطة تهدف إلى يقظة الفكر وعقلانية السلوك أى نبذ الخرافة والأسطورة وطرح المعتقدات الراسخة التى لا يقبلها عقل ولا منطق، ولا تليق بنا فى عصر العلم المتقدم والتكنولوجيا المعاصرة وسوف نقتصر هنا على ثلاثة جوانب من هذه الرسالة هى اقتناعه وتحمسه أولا: لحركة الوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها فى مصر والوطن العربى، ثانياً: بأن طالب العلم وعامة المثقفين يجب أن يتمكنوا من علم المنطق فذلك سبيلنا إلى الفكر الصحيح، وثالثاً: دفاعه المتواصل عن موقفه من مشكلة حية فى أيامنا هى مشكلة التراث والمعاصرة.

المعروف أن حركة الوضعية المنطقية حركة فكرية بدأت فى منتصف العشرينات فى فيينا بفضل شليك وزملائه من العلماء والمناطقة والفلاسفة، تحمست الحركة لمواقف معينة وآلى الدكتور زكى نجيب على نفسه مع مطلع الأربعينات الدفاع عنها فى مصر.

نكتفى هنا بالإشارة إلى موقفين أساسين من مواقف هذه الحركة، هما رفض الميتافيزيقا والحكم عليها بالإعدام، وأن الفلسفة المشروعة هى التحليل المنطقى لقضايا العلوم. وقد رصد أستاذنا الجليل للموقف الأول كتابه "موقف من الميتافيزيقا". كما رصد للموقف الثانى كتابه "نحو فلسفة علمية". ولم يكن هذان الكتابان مجرد تلخيص لمواقف حركة الوضعية وإنما كان هذان الكتابان إبداعاً أصيلا وجهداً مستقلا رائعا شرح فيهما المواقف وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة. نوجز موقف رفض الميتافيزيقا بالبدء بالقول إن القضايا التى لها معنى نوعان: قضايا الرياضيات البحتة والمنطق فى جانب، والقضايا التجريبية العامة وصيغ القوانين العلمية فى جانب، بحسب طبيعة البحث فى هذين النوعين من العلوم، وبالتالى بحسب منهج البحث فى كل منهما. قضايا النوع الأول قضايا قبلية لا يتوقف صدقها على تحقيق تجريبى وإنما على استخدام صحيح لألفاظ اللغة أو الرموز. القضايا الرياضية والمنطقية صادقة يقيناً ويعتمد صدقها على مبدأ عدم التناقض، أى يعتمد صدقها على استخدام صحيح الرموز وطريقة ارتباط بعضها ببعض وطريقة لزوم بعضها عن بعض حسب قواعد المنطق، أما القضايا التجريبية وصيغ القوانين العلمية فيعتمد صدقها على خبرة وتحقيق تجريبى، والصدق فيها احتمال لا يقين، ولا يميز

الوضعيون المناطقة بين معنى القضية التجريبية وطريقة تحقيقها تجريبياً، وفى ذلك يقول شليك معياره المشهور "معنى القضية التجريبية هو طريقة تحقيقها".

والآن يقدم الوضعيون هذين النوعين من العلوم والقضايا ويقولون إنهما كل القضايا التى يكون لها معنى، ثم يقولون إن قضايا الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها. لم؟ لأنه لا يمكن تحقيقها حسب قواعد المنطق ولا حسب الخبرة والتجربة، ولعل الدكتور زكى نجيب وسائر الوضعيين يضعون سبباً ثالثاً هو أن بعض فلاسفة الماضى يوهمون أنفسهم والآخرين بأن قضايا الميتافيزيقا تصف جوانب من الوجود فوق ما يقدمه لنا العلماء من وصف لوقائع التجربة وحوادثها، وهم فى ذلك مخطئون لأنه لا يوجد سبيل للتأكد من صدقها أو كذبها ولعل نظرية أفلاطون فى إثبات ما يسميه "عالم المثل" مثل على القضايا الميتافيزيقية لأن أفلاطون ظن أنه يتحدث عن جانب من الوجوزد غير الواقع التجريبى. والحق أن من يصف ويتحدث عنه هم العلماء وليس الفلاسفة. ولا بأس هنا من تعليق أن من الفلاسفة – غير أستاذنا والوضعيين – من يتفق معهم فى أن الميتافيزيقا لا تعطى وصفا لجانب من الوجود غير الواقع التجريبى، لكنهم يقولون إن قضايا الميتافيزيقا لها معنى إذا أخذنا مهمة الفيلسوف على أن تكون تقديم "وجهة نظر" نفسر بها ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات، وما يجرى أمامنا من أشياء وظواهر، ومكانة الإنسان فى خضمها. هذه الوجهة من النظر رؤية للعالم، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة. مذهب الفيلسوف رؤية جديدة للعالم وهى اتخاذ موقف أو منظار ننظر منه إلى العالم يشمل تصورنا للإنسان والحياة والآلة والغاية والحرية والمسئولية والقانون والصدفة والتطور وما إلى ذلك، ومعيار تحقيق هذه الرؤية الجديدة للفيلسوف هو الاقتناع بها. ولا أظن أن أستاذنا الفاضل يعترض على هذا التصور للقضايا الفلسفية. بل إن بعض فلاسفة الغرب الذين كانوا وضعيين مثل رسل وإير وكارنب راجعوا أنفسهم ورأوا أن قضايا الميتافيزيقا لها معنى إذا فهمت بالمعنى السابق على أنها وجهات نظر جديدة مقنعة ننظر منها إلى العالم.

أما الموقف الثانى لأستاذنا وللوضعيين المناطقة فهو أن الفلسفة المشروعة هى التحليل المنطقى لقضايا العلوم. أو أن مجال الفلسفة الوحيد الجدير بالدراسة والبحث من جانب الطلاب والفلاسفة على السواء هو مجال فلسفة العلوم أو منطق العلوم، وقد سجل أستاذنا هذا الموقف فى كثير من كتبه، لعل أهمها كتاب "نحو فلسفة علمية". وقبل أن نوضح هذا الموقف نحب أن نؤكد أن الدكتور زكى نجيب يريد لشباب مصر ومثقفيه والوطن العربى ومثقفيه أن يدركوا تمام الإدراك أننا فى

عصر، معيار الحياة فيه هو مسايرة ركب العلم والاشتراك الإيجابي في تقدمه والإفادة من نظرياته وتطبيقها في حياتنا اليومية. نعم ينعم العرب باستخدام تكنولوجيا العلوم وسبل الحضارة المادية لكنهم متخلفون في الوعي بالنظريات العلمية وتطوراتها والمشاركة في اكتشافاتها واختراعاتها. يهيب زكي نجيب بمصر والعرب أن يكونوا على قدم المساواة مع الغرب في تحصيل العلوم وحفزهم على الاكتشاف والاختراع، بل يجب أن تساير فلسفة الشرق فلسفة الغرب وعلومهم. وفي ذلك يقول زكي نجيب لحنه المميز "أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه... ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة - والوضعي المنطقي الجديد خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه".

والآن ما معنى الفلسفة العلمية عند أستاذنا؟ يجيب بقوله: لسنا نريد بفلسفتنا العلمية أن نشارك العلماء في أبحاثهم فنبحث في الضوء والكهرباء كما يبحثون، بل لسنا نريد أن نبحث في الحياة والإنسان كما يبحثون، فلهم وحدهم أدوات البحث في الأشياء والكائنات وليس لنا إلا ما يقولونه عن تلك الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين؛ فإذا حصرنا اهتمامنا - لا في إضافة عبارات إلى عباراتهم، أو في صياغة قوانين غير قوانينهم - بل في عباراتهم نفسها وقوانينهم نفسها، نحللها من حيث هي تركيبات من رموز، لنرى إن كانت تنطوي أو لا تنطوي على فرض أو مبدأ فنخرجه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً. أقول إننا إذا حصرنا اهتمامنا في هذا كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذي نريده إذن ما الفلسفة العلمية إلا تحليل منطقي لقضايا العلوم لهدف توضيحها، وذلك ببيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فيبرز الكامن، ويحدث كثيرا أن نجد في صيغة قانون علمي فكرة متضمنة في فكرة أخرى، أو قضية تستلزم أخرى، أو تعتمد صيغة ما على مبدأ معين أو مصادرة معينة، ولا يتضح كل ذلك إلا بالتحليل المنطقي للعبارات التجريبية، وهذا ما يسمى فلسفة العلم أو منطق العلم.

ذكرنا فيما سبق أول جانب من جوانب الرسالة التي آلى أستاذنا الفاضل على نفسه التحمس لها والدفاع عنها بكل قوة، وهو انتماؤه إلى حركة الوضعية

المنطقية بما اشتملت عليه من مواقف. أما الجانب الثانى من اهتمامات المربى الفاضل فهو علم المنطق، لأسباب كثيرة منها أن المهتم اهتماما صادقا بتوجيه طلابه وقرائه نحو التفكير السليم إنما يهتم اهتماما خاصاً بتوجيههم نحو علم المنطق واستيعاب. قواعده وقوانينه، فإذا تم لهم ذلك فقد تملكوا سلاح الاستنباط الصحيح والانتقال من المقدمات إلى النتائج على نحو متسق يخلو من التناقض والغموض، ومن ثم يستطيع البحث السليم فى أى علم وأى موضوع.

ولا يعنى ذلك دائما أن كل متعلم للمنطق يفكر تفكيراً سليماً، كما لا يعنى ذلك أن كل جاهل بعلم المنطق تفكيره متناقض، فقد نجد جاهلا صائب الحكم وقد نجد دارسا للمنطق يخطئ فى الاستدلال. لكن التفكير المنطقى السليم أمر مكتسب، وتمكننا من المنطق يجعلنا ندرك الخطأ فيما نقول، والعالم بمواطن الخطأ أقدر من الجاهل على اكتشاف خطئه وتصحيحه. وسبب هام آخر لاهتمام أستاذنا بعلم المنطق أن باب فلسفة العلم أو منطق العلم أو الفلسفة العلمية بالمعنى الذى أوردناه محتاج حاجة ماسة إلى دراسة المنطق الحديث المملوء بالرموز والصيغ والمعادلات، بحيث لا يمكن الدخول إلى الفلسفة العلمية دون التمكن من تلك الأداة، وقد فصل الدكتور زكى نجيب كل ذلك فى موضوع المنطق فى كتابه المعروف "المنطق الوضعى". ولقد ذكر فى مقدمة هذا الكتاب: والأمر محتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى هذه النظرة العلمية، فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صح منى العزم على إقامته طابقا فى إثر طابق تجئ كلها تدعيما للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه. على أنى قد وسعت مدى البحث فى مواضيع كثيرة ليلائم حاجة طلاب المنطق فى دراستهم...".

ولنا ملحوظة على عنوان ذلك الكتاب. فلعلم المنطق فروع أو أقسام ثلاثة لا غير، هى المنطق الصورى القديم والمنطق الصورى الحديث ومنطق الاستقراء. المنطق الصورى القديم هو علم المنطق كما وضعه أرسطو مؤسس العلم، مضافاً إليه بعض أبواب قدمها شراح أرسطو الذين ملأوا فجوات قصر فيها أرسطو مثل الرواقيين. والمنطق الصورى الحديث اسم آخر للمنطق الرياضى أو المنطق الرمزى الذى أقام نظرياته وقواعده بعض المناطقة المحدثين والمعاصرين مثل فريجة وبيانو ورسل ووايتهد، وإن سبقهم بعض الفلاسفة والمناطقة مثل ليبنتز وبول ببدايات وتمهيدات. أما المنطق الاستقرائى فهو تقديم مناهج البحث فى العلوم الطبيعية التجريبية. فإن

صح هذا التصنيف لأقسام المنطق فلن نجد قسما فى المنطق يسمى الوضعى. والحقيقة أن كتاب "المنطق الوضعى" كتاب شامل فى المنطق بفروعه الثلاثة السابقة: يشرح المنطق الصورى القديم شرحاً أصيلا جديداً لأنه يشرحه من منظار المنطق الرمزى وفى إطاره ولغته، والكتاب يبسط ثانياً أهم نظريات المنطق الرمزى وخاصة نظريات فريجة ورسل ووايتهد، ويضيف الكتاب ثالثاً موجزا للمنطق الاستقرائى ومناهج البحث فى العلوم، الطبيعية - ولا ينسى الكتاب أن يضيف فصلين لا يدخلان فى مباحث المنطق بالمعنى الدقيق وإن كانا يدخلان فى باب التفكير السليم - أعنى فصلين عن مناهج البحث عند فرنسيس بيكون وديكارت. يحذرنا بيكون من الوقوع فى أخطاء، من طبيعة العقل الإنسانى أن يقع فيها، لكن الإشارة إليها تقلل من فرص وقوعنا فيها، كما يضع لنا ديكارات منهجاً منطقيا للبحث الصحيح.

فإذا انتقلنا من الجوانب السابقة فى فكر الأستاذ الدكتور زكى نجيب إلى جانب آخر من فكره. وهو موقفه من مشكلة التراث والمعاصرة نكون قد انتقلنا فى فكره من جوانب الإفادة من الغرب والعبّ من حضارتهم وعلمهم إلى جانب الاهتمام بتراثنا القومى وشخصيتنا الثقافية العربية، وكيف نستفيد من حضارة الغرب بحيث لا ينطمس تراثنا العربى القديم. لقد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة فى فكر أستاذنا مع مطلع الستينات مسايرة لموجة قومية طاغية فى مصر والوطن العربى كله عمادها دعوة إلى الرجوع إلى تراثنا الدينى والحضارى القديم. فمن قائل بوجوب ترك التراث الغربى كلية وإحياء ثقافتنا القديمة بكل ما فيها، ومن قائل بوجوب ترك التراث العربى القديم وعدم التخلف عن الركب الحضارى الغربى، لكن لعل الموقف الوسط هو رأى قادة الفكر من العرب وعامة المثقفين. وتقوم المشكلة ويقوم الاختلاف بين قادة الفكر فى كيفية تحديد وتوضيح ذلك الموقف الوسط. ولقد عرض أستاذنا باستفاضة وتوضيح لنماذج مختلفة متعددة للتراث العربى القديم، وتركيب موقف يضم ثقافة الغرب والشرق فى كتابيه الكبيرين "تجديد الفكر العربى" و"المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى".

وقد خرج من هذه الدراسات إلى موقف خلاصته أخذ الجوانب العقلانية فى تراثنا، وترك الجوانب التى تفوح منها رائحة الخرافة والأسطورة، وأخذ مناهج العلماء والمفكرين العرب القدامى فى بحثهم دون التشبث بالموضوعات التى بحثوها - تلك التى كانت تناسب عصورهم ولم تعد تناسب عصورنا. نادى أستاذنا

بقبول التفسير العقلانى للعقائد ولكتاب الله الكريم وعزل الأحاديث النبوية الصحيحة ونبذ الإسرائيليات، والتفسير المنطقى لعلوم اللغة، وترك موجات الإلحاد التى كانت تشيع بين حين وآخر فى تراثنا القديم. وأهم من ذلك الوقوف وقفة إعجاب وإجلال للمنهج العلمى الدقيق الذى كان المفكرون القدامى يحرصون عليه من حذر وموضوعية وعدم التسرع فى إصدار الأحكام.

ولم يكن الدكتور زكى نجيب أستاذنا فى الجامعة يعلم الفلسفة والمنطق للطبقات المختلفة من الأجيال فحسب، ولم يكن مهتما فقط باتخاذ موقف من الصراع بين التراث والمعاصرة، لكنه اهتم اهتماما بالغا بمشكلاتنا الفكرية وحياتنا الثقافية فقد كثر المتعلمون فى مصر فى العقود الأخيرة ومع ذلك ضعف مستوى التعليم والثقافة فكأننا زرعنا ولم نحصد شيئا، وهذه مشكلة تسترعى الانتباه وتبحث عن حل، ثم تتتالى المشكلات، فكثير من المثقفين لم تمنعهم ثقافتهم من أن تستبد بهم كثير من الخرافات والتقهقر الفكرى؛ وكثير منا لا يزال يحس بالتعارض بين الدين والعلم كأنهما طرفا نقيض، ناهيك بنزعات التطرف والتعصب للقديم وممارسة الإرهاب الفكرى ومحاربة الرأى الآخر؛ ولا زالت الحياة الثقافية فى مصر والوطن العربى تقليداً لا إبداعاً، ومشايعة للقديم على قدمه بلا تطور ولا ارتقاء؛ ومن الأمراض المتوطنة فى مصر غياب الانتماء وشيوع التسيب والنفاق وما إلى ذلك. ولقد تناول أستاذنا وأستاذ الأجيال هذه المشكلات وأمثالها يوضح الداء ويحاول وصف الدواء تلو الدواء فى مقالات أسبوعية منذ ثلاثين عاماً، فى صورة أدبية رائعة وأسلوب سهل ممتنع، وكان منهجه فى عرض تلك المشكلات وأسلوب حلها هو التحليل.

ويكشف أنه كان منهجاً معروفاً ومألوفا عند المفكرين والفلاسفة واللغويين العرب الأولين. وهو كذلك منهج معروف فى الفكر الغربى المعاصر، ولعل برتراند رسل رائد الفلاسفة الغربيين المعاصرين فى منهج التحليل. إن ما يجعل المشكلة كذلك غموض صياغتها وتشابك عناصرها بحيث إذا أعدنا صياغتها فى وضوح وقسمناها إلى عناصرها، وأوضحنا كل عنصر فيها، وعرفنا كل كلمة فى هذه العناصر نكون قد وضعنا المشكلة فى وضعها الصحيح، وسهل علينا حلها. وليس من اليسير على صاحب هذا المقال أن يوضح هذا المنهج من واقع مقالات الدكتور زكى نجيب، فأى توضيح يعطى صورة وافية لجهد أستاذنا. عليك أن تقرا له مثلا كتاب "رؤية إسلامية" أو"عن الحرية أتحدث" فى صبر وأناة.

التجريبية العلمية لدى
الدكتور زكى نجيب محمود

د. قدرية إسماعيل إسماعيل

قد يكون من الصواب القول إن أعمال د. زكى نجيب محمود الفلسفية تعبر عن رؤية فلسفية تستمد جذورها من بعض اتجاهات فلسفية غربية حديثة ومعاصرة : كالمذهب التجريبى الوضعى (هيوم)، المذهب الوضعى (كونت)، التفرقة بين "حقائق العقل" و"حقائق الواقع" (ليبنتس)، القول باستحالة الميتافيزيقا التى تستنبط من مبدأ أول (كنت)، المذهب الحسى (أرنست ماخ)، الفلسفة التحليلية الذرية (رسل)، فلسفة اللغة (فتجنشتين)، والوضعية المنطقية (فلاسفة حلقة فينا وبخاصة شليك وكارناب) والتجريبية العلمية (آير).

وهى رؤية من الممكن أن تسمى - بحق - تجريبية علمية تجسد أفكاراً رئيسة فى الاتجاهات والمذاهب السابق ذكرها من حيث المضمون وطريقة الصياغة وبعبارة أخرى إنها رؤية فلسفية تعتنق أقوال التجريبية العلمية وتدافع عنها وترى صوابها وقابلية استخدامها فى شتى فروع المعرفة الإنسانية.

وقد تبلورت تلك الرؤية - لديه - فى شكل مشروع تأسيس فلسفة علمية لا تكون على شاكلة الأخلاق أو الدين، بل ترتبط بالعلم المعاصر. وتقوم تلك الرؤية على فرضيات رئيسة هى: حذف الميتافيزيقا، الإقتصار على الخبرة الحسية، استبعاد المطلق والاعتراف بالنسبى، رفض الفلسفة التأملية وجعل الفلسفة منطق العلوم، تحليل عبارات اللغة العلمية واليومية، توضيح معنى تلك العبارات وفقا لمعيار التناقض المنطقى ومعيار التحقيق التجريبى، الاعتقاد بصحة منهج التحليل المنطقى وإمكان استخدامه فى جميع فروع المعرفة الإنسانية.

وسوف تتكشف تلك الفرضيات وأصولها الغربية فى ثنايا طرح مشروع تأسيس فلسفة علمية لديه كما سوف يتضح تحديده وظيفة الفلسفة وعمل الفيلسوف وما هو من اختصاصه وما ليس من شأنه.

يرى د. زكى نجيب أن الفلسفة ليست قادرة على الانعزال عن الحياة العقلية السائدة فى أى عصر ولما كان عصرنا هو عصر يسوده العلم - بمعنى تنامى المعرفة العلمية واستخدام العلم فى شتى نواحى حياة الإنسان، فإن الفلسفة لابد وأن تضع ذلك "المتغير" فى الاعتبار، ويكون صميم عملها هو تحليل لبنية العلم بقصد إيضاح

المبادئ التى يقوم عليها وعندما تقوم بذلك فإن الفلسفة لا تضيف علما جديدا إلى العلم القائم، بل تحلل عبارات الأخير نفسها تحليلا يستخرج ما ينطوى عليه من مبادئ وفروض. فوظيفة الفلسفة - لكى تصير فلسفة علمية - أن تحلل العبارات العلمية من حيث هى تركيبات من رموز يقول "إننا إذا حصرنا اهتمامنا فى هذا، كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده لها"[1].

وهو يؤكد أنه لا يريد بالفلسفة أن يشارك الفلاسفة العلماء فى أبحاثهم، بل هى علمية لأنها تعنى بتحليل قضايا العلوم. وقد حققت الفلسفة - عن طريق هذا التحليل نتائج خطيرة بعيدة المدى على حد قوله.

وتكون الفلسفة علمية بالتزامها دقة تشبه دقة العلماء فى استخدامهم لرموزهم يقول "وإننا نحن التجريبيون العلميون لعلى يقين بأن ما قد جرى العرف على تسميته بمشكلات فلسفية" إن هو إلا غموض فى استخدام الرموز اللفظية، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها، لتبخرت تلك المشكلات فى الهواء وزالت"[2].

وقد طرح د. زكى - فى أعماله الفلسفية - بعض الأسس العامة التى منها تتكون وجهة النظر الفلسفية "التى يعتنقها ويدافع عنها"[3].

فهو يرفض الفلسفة التأملية وذلك لأن الفلسفة عند فلاسفة التأمل - ليست علما يقوم على مشاهدة حتى تخضع لما يخضع له العلم من طرق الإثبات بل "يتأمل" الفيلسوف بالفكر الخالص ما يريد أن يتخذه موضوعاً لتفكيره. والفيلسوف التأملى - فى نظره - أقرب فى تعبيره إلى لغة الشاعر منه إلى لغة العالم. فهو يبدأ بلفظة معينة لم تسبقها ملاحظة ثم يتورط فى هذه اللفظة . فهو يقول كلاما مرجع الصدق فيه إلى ما يدور فى نفس المتكلم، لا ما يقع فى الواقع من حوادث. فمنهج الفيلسوف التأملى "تمثيلى" - أى تشبيه العالم بالإنسان ثم الحكم على الأول بما يحكم به على الثانى. فهو يصف العالم بما يجده فى نفسه هو، بل إنه - حتى - فى هذا الوصف الذاتى يستخدم الألفاظ على نحو لا يجعلها واضحة المعنى.

يريد د. زكى نجيب للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم ويحرم على الفيلسوف أن يتحدث عن العالم حديثا إخباريا، لأنه لا يملك أدوات البحث التى تمكنه من ذلك

ومن ثم وجب عليه أن يلتزم الدقة البالغة فى استخدام الألفاظ والعبارات. ويتحقق ذلك عن طريق البدء بالصفة أو مجموعة الصفات التى يلاحظها ويريد لها اسما يميزها ثم يطلق هذا الاسم على ما قد لاحظه، وبهذا يصبح تعريف الاسم هو الصفات التى كانت قد وقعت فى حدود المشاهدة[٤]. فإذا ما استخرج - بعد ذلك - من هذا التعريف نتائج مترتبة عليه، كانت الأخيرة متطابقة مع حوادث الواقع الملاحظ.

فالمطلب الأول لتأسيس فلسفة "علمية" هو تحديد الألفاظ الفلسفية تحديداً لا يدع لفظا بغير مسمى مما يمكن تعقبه بالحواس. والمطلب الثانى هو أن تحصر الفلسفة بحثها فى مسائل جزئية محددة، فبدل أن يحاول الفيلسوف - مستحيلا - عندما يبحث عن "مبدأ" يضم الكون كله بما فيه ومن فيه، يعنى بالبحث فى مفهوم واحد من مفاهيم العلم كمفهوم السببية مثلا، يتعاون فى تحليله مع غيره من الفلاسفة، وبهذا يستفيد بعضهم من بعض ويكمل الواحد الآخر وتنمو - بذلك - المعرفة الفلسفية.

وهو يذكر أن تحليل مسائل الفلسفة التقليدية قد أظهر ألا "إشكال"، وأن الأمر كله ناشئ عن غموض فى لغة الفلاسفة، وهو الذى صوّر لهم أنهم إزاء مسائل تريد حلا ولا حل هناك[٥].

ولفظ "تحليل" ليس عليه - فى نظره - اتفاق حاسم بين من يستعملون هذا اللفظ حتى من المختصين. ومن ثم فهو يرى أن تحديد معنى هذا اللفظ يتوقف على الاستعمال الفعلى له بين الفلاسفة المشتغلين به، يقول د. زكى نجيب: "فلسنا نقول إن التحليل المنطقى" يجب "إن يكون لهذا المعنى أو ذاك، بل نقول إنه فعلا بهذا المعنى عند فلان وفلان"[٦].

يبدأ الفيلسوف التحليلى بموضوع المسألة موضع الفحص ثم يرده إلى وحداته الأولية التى منها يتركب ذلك الموضوع، والتى لا يمكن بدورها أن تحلل إلى ماهو أبسط منها، كما يفعل "رسل" حين يحلل الطبيعة إلى وحدات أولية هى "الحوادث"، بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة - عنده ويشير د. زكى إلى أن الفلاسفة الإنجليز - لك، باركلى، هيوم، مل، رسل - يتميزون بطابعين أساساهما

التحليل من ناحية والاتجاه التجريبي من ناحية أخرى. وهو يدعو إلى ضرورة أن تعتبر الفلسفة تحليلا خالصا، تحليلا لقضايا العلم بصفة خاصة. يقول د. زكي والتحليل الذي ندعو إليه.. أصبح ذا طابع.واضح متميز هو الذي يطبع الفلسفة التجريبية العلمية المعاصرة، وأعني به الطابع الذي تراه عند "جورج مور" وبرتراند رسل" و"لوفج فتجنشتين" و"جماعة فينا"[٧].

وهو يرى أن الفلسفة قد نقلت اهتمامها – في القرن العشرين – من مجال إلى مجال فبدلا من الاهتمام بحقيقة العالم وحقيقة الإنسان، انتقل الاهتمام إلى تحليل العبارات. وبهذا يربط الفيلسوف نفسه بالعلم وبالحياة اليومية. وتصير الفلسفة – بذلك – منطقا فالعبارات كما يقول رسل في "المنطق هو صميم الفلسفة"[٨].

كان أنصار الاتجاه التجريبي – لوك وهيوم – يحللون المعرفة الإنسانية بهدف ردها إلى وحداتها الأولية وكانت الأخيرة هي الاحساسات التي ترتبط بعلاقات فتنشأ منها الأفكار المركبة. أما رسل فقد أقام فلسفته التجريبية على أساس منطق جديد حيث جعل "القضايا الأولية" لا المدركات المفردة – هي الوحدات البسيطة الأولى في تحليل المعرفة. فالمعرفة الإنسانية – لدى رسل وفتجنشتين بخاصة – يمكن تحليلها إلى ذرات أولية والذرة الواحدة منها هي قضية أولية، يكون موضوعها فردا واحداً لا جماعة من أفراد.

وموضوع القضية الذرية الأولية البسيطة – كما يرى رسل و د. زكي – هو حالة واحدة من حالات الفرد التي يشار إليها بأداة الإشارة "هذا" وهي مما يمكن أن يتلقاها بإحدى حواسه. فالكلام يكون له معنى عندما يحلل إلى مفردات أولية، كل مفرد منها قضية ذرية، موضوعها حالة جزئية تدرك بإحدى الحواس.

وكما يرفض د. زكي نجيب الفلسفة التأملية فإنه يرفض – بالمثل – الفلسفة التي تجعل هدفها تثبيت قواعد الدين أو الأخلاق. وذلك لأنه لا يريد للفلسفة بمعناها الاصطلاحي الدقيق أن تكون وسيلة لنشر أخلاق بعينها أو دين بذاته. فموضوع الفلسفة هو التحليل العقلي الموضوعي للعبارات اللغوية وما تتضمنه من

قضايا وكيفية إثبات الأخيرة، يقول "مذهبنا هو" أن يكون العلم - لا الأخلاق ولا الدين - مصدر الوحى للفلسفة[٩].

وهو يشير إلى أن النظرة العلمية تقتضى من صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة ولما كان "وضع" الأمور فى عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمى، أطلق على النظرة العلمية اسم "الوضعية"، فإن كان "الوضع" القائم الذى يشغل الباحث عبارة من - عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت "الوضعية" - فى هذه الحالة - وضعية "منطقية" ومن ثم كان هذا الاسم "الوضعية" مميزا لطائفة من المفكرين رأوا عدم تجاوز "الواقع" على أن يكون الأخير الذى يختصون به هو اللغة "التى يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها.

ويعد ديفيد هيوم أول فيلسوف وضعى بالمعنى الشامل على حد يقول د. زكى. كانت هنالك - قبل الوضعية المنطقية - اتجاهات وضعية جعلت موضوع تحليلها "الأشياء" لا "العبارات اللغوية والألفاظ" فقد تنبه إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدى إلى وصف العالم الواقع بالتفكير الاستنباطى وحده. وقد تردد هذا القول لدى فلاسفة التجريبية العلمية المعاصرة. لقد سبق هيوم فلاسفة آخرون عرفوا أن التفكير الاستنباطى وحده لا يكفى بذاته أن ينبئنا بشئ عن العالم الواقع، وأن أداة معرفة الأخير هى إدراك ظواهره عن طريق الحواس، بيد أن فضل هيوم - كما يرى د. زكى - هو تطبيق هذا المبدأ على شتى المسائل كالنفس يقول د. زكى "وإنا لنقدر هذه اللفتة الجديدة فى تاريخ الفلسفة حق قدرها"[١٠].

فالتفكير الاستنباطى لا يكشف لنا أمور الواقع التى يستحيل أن تدخل فى مجال إدراك الإنسان إلا عن طريق الحواس، فالخبرة الحسية - وحدها - هى المصدر الذى استخدمته معرفتنا بالعالم الخارجى. يقول د. زكى "وبهذا القول أصبح هيوم فى طليعة الرواد، إن لم يكن الرائد الأول بحق، للفلسفة الوضعية الراهنة، على الرغم من الاختلاف البعيد بين وضعيته ووضعية الحركة الفلسفية المعاصرة، إذ بينما جعل اهتمامه الأول تحليل "المعرفة" تحليلا نفسيا لامنطقيا، بمعنى أنه حاول أن يرد "الأفكار" إلى مصادرها الأولى البسيطة، وهى الانطباعات

الحسية التى انطبعت بها هذه الحاسة أو تلك، فإن الوضعية المعاصرة "منطقية" لانفسية، فالذى تحلله ليس هو "الأفكار" بل "القضايا"، والعناصر البسيطة التى تحاول الارتداد إليها ليست هى "الانطباعات" الحسية الأولية، بل هى القضايا التى يمكن تحليلها إلى أبسط منها، على أن كل واحدة من هذه القضايا الأولية، لا تكون كذلك إلا إذا كان موضوعها خبرة حسية مباشرة، كانطباعة لونية على العين.... الخ"[11].

وكانت التفرقة المنطقية بين قضايا يقتضى تحقيق صدقها رجوعا إلى عالم الواقع الخارجى وقضايا يقوم صدقها فى تكوينها نفسه – وهى تفرقة تعود إلى ليبنتس – أحد أسس التحليل المنطقى الحديث. فالتفرقة بين "حقائق العقل" و"حقائق الواقع" أصبحت – عندما نقلت إلى عالم القضايا – تفرقة بين "القضية التحليلية" و"القضية التركيبية" أو القضية التكرارية والقضية الاخبارية، الأولى يقينية لأن محمولها يكررها فى موضوعها من عناصر، والثانية احتمالية لأن محمولها يضيف إلى موضوعها خبرا جديدا، يقول د. زكى "وهى تفرقة تكون أساسا هاما فى بناء الفلسفة التحليلية المعاصرة، ولهذا كان "ليبنتس" أحد الرواد الذين مهدوا لنا الطريق"[12].

وهو يرى أن "كنت" باصراره على أن تكون "الخبرة" هى المجال الوحيد الذى يمكن للإنسان فيه أن يبنى أحكامه العلمية ورفضه تجاوز حدود "الخبرة" المشروعة خشية الوقوع فى الخطأ يعد مصدرا لفكر الوضعية العلمية الراهنة. فالأخير يحصر نفسه فى حدود الخبرة وحدها بحيث لا يجاوز عالم الأشياء العينية التى تدركها الحواس، وليس من شك فى أن الفلسفة الوضعية – وهى فلسفة تبدأ من الحقائق الواقعة المحسّة – قد تأثرت بتقدم الفيزياء فى القرن التاسع عشر. وقد انعكس ذلك فى تفكير أو جست كونت أحد رواد التفكير الوضعى الحديث. رأى أن ثمة مراحل ثلاث فى تفسير الطبيعة: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية العلمية حيث حلت مشاهدات الحواس وتجارب العلماء محل خيال اللاهوتى وأنساق الفيلسوف الميتافيزيقى. وصار من اللازم لكل من يتكلم عن الطبيعة – على نحو دقيق – أن يصل كلامه بالوقائع المحسوسة بحيث تكون المطابقة بين العبارة الكلامية من جهة والواقعة المحسوسة التى جاءت العبارة

لتتحدث عنها من جهة أخرى، هى علاقة الصدق ومعيار الصواب. لم يعد الإنسان يبحث عن علل أولى "يرد إليها الطبيعة وما فيها، بل يبحث عن قوانين" تعبر عن الإطراد الملحوظ فى الظواهر الطبيعية، أى أنه يبحث عن "العلاقات" القائمة بين الظواهر الملحوظة والتى تجعل منها مجموعات من حوادث يطّرد وقوعها كلما تحققت ظروف معينة.

وتشترك الوضعية المنطقية المعاصرة مع وضعية "كونت" فى الإرتكاز على الخبرة الحسية وحدها يقول د. زكى "فالحركه الفلسفية الراهنة تضيف إلى كلمة" وضعية "كلمة أخرى هى "منطقية" بحيث تجعل اسمها "وضعية منطقية" لا على سبيل اللهو، بل عن قصد ودراية، فلو سأل سائل: لماذا يجب الكف عن النظر إلى ما وراء الحس؟ كان جواب كونت" هو: لأنه لا يفيد، أما جوابنا" نحن "فهو: لأن الكلام عندئذ سيخلو من المعنى.. أما نحن "فنرفض تلك العبارات على أساس منطقى لا على أساس النفع وعدمه، إذ يبين لنا التحليل المنطقى لتلك العبارات أنها أشباه عبارات تخدع بتركيبها النحوى السليم، لكنها فى حقيقة أمرها لا تؤدى مهمة الكلام، وهى الإخبار، لأنها لا تحمل معنى على الإطلاق تخبربه"[١٣].

اعتمدت الوضعية المنطقية على جهود بعض علماء الرياضة والمنطق الذين أمدوها بالأدوات التى تستخدمها فى تحليلها لعبارات اللغة وألفاظها. فقد حاول هؤلاء العلماء إثبات أن المنطق والرياضة كليهما امتداد لبناء فكرى واحد، قوامه القضايا التحليلية التى يستنبط بعضها من بعض دون أن تكون دالة" على حقائق الوجود الطبيعى. كان "فريجه" مثلا لعلماء الرياضة الذين عنوا بتحليل المدركات الرياضية حتى ردوها إلى أصول من المنطق الخالص، وكان رسل مثلا للمناطقة الذين عنوا بتحليل المدركات المنطقية حتى أظهروا علاقتها المباشرة بالرياضيات.

وحاول فتجنشتين أن يوضح قيمة المنطق من الناحية التطبيقية - بعد أن أدرك أن تحليلات رسل مبتورة الصلة بالخبرة الواقعية، كأنما رموزه الشكلية فى واد، والخبرة الفعلية فى واد آخر - دون أن ينقص من صدق قضاياه صدقاً مطلقاً غير مشروط بالحالات الجزئية الواقعية فى لحظات الزمان ونقاط المكان، فقام ببحث

طبيعة القضايا بعامة وطبيعة قضايا المنطق بخاصة، وعرض نتائج بحثه هذا فى مصنفه "رسالة منطقية فلسفية، والتى كان من أهم النتائج التى طرحتها نقده للعبارات الميتافيزيقية إذ بينت أنها نتيجة لخطأ فى فهم منطق اللغة"[١٤].

ويلاحظ أن أعضاء حلقة فينا كانوا من المشتغلين بالفيزياء والرياضة من زاوية الأسس الفلسفية لهذين العلمين من أمثال مورتس شليك، وايزمان، نوراث، فايجل، كرافت، كاوفمان، كارناب، جودل وريشنباخ[١٥]. كان موضع اهتمام هؤلاء المفكرين هو دراسة نظرية المعرفة منظورا إليها من زاوية العلوم الدقيقة: الفيزياء والرياضيات. وقد اتفقوا على أن يعلمنوا الفلسفة، حتى تتخلص من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى نوع من الكلام الخالى من المعنى إذا قيس الأخير بمعيار التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية.

رأت جماعة فينا أن تكون قضايا العلوم المختلفة من رياضة وفيزياء وعلم نفس واجتماع وأخلاق وجمال.. الخ موضع تحليل منطقى، على أن تكون أداة التحليل هى المنطق الرمزى الجديد. كما رأت ألاشأن للفيلسوف بأى شئ مما يتعلق بأمور الواقع، لأن هذا من اختصاص العلماء، كل فى موضوعه ذلك أن مهمة الفلسفة الوحيدة – فى نظر الوضعيين المنطقيين أو التجريبيين العلميين – هى التوضيح لما يقوله العلماء[١٦]. وتحقيق الأخير عن طريق بيان النسق المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات فالتحليل المنطقى هو الذى يبين أى القضايا تكون متضمنة فى أخرى وأيها يستلزم الأخرى. ويصير العالم عندما ينظر إلى الأسس الفلسفية لقضاياه العلمية فيلسوف علم. فالفلسفة تصبح – هنا – منطق العلوم. ويكون محور البحث الفلسفى هو اللغة معنى وتركيبا.

كانت المهمة الأولى للوضعية المنطقية هى أن توضح معنى اللفظ بحيث يكون المرجع الوحيد فى تحديد معنى كلمة معينة هو "الشئ" الذى جاءت هذه الكلمة لتسميه. فبغير الرجوع إلى عالم الواقع بما فيه من حوادث وأشياء وسلوكيات وظواهر، لا يكون لألفاظنا معنى فمعنى قضية ماهو نفسه طريقة تحقيقها، أى هو نفسه إمكان الرجوع بها إلى ما جاءت تصوره من وقائع العالم الخارجى. يقول د. زكى

"وحسبنا من هذا التحقيق أن يكون ممكنا، فلا نشترط له أن يكون قائما بالفعل، لأن التحقيـق الفعلـى إنمـا يقـرر "صـدق" القضيـة، أمـا مـا يقـرر "معناهـا" فـهو إمكـان التحقيق"[١٧].

ويؤكد د. زكـى أنـه محـال أن يكـون للكلام الإخبارى معنى مفهوما إذا لم ينصرف به قائله - لينصرف سامعه معه - إلى مجال الخبرات الحسية وحدها دون أن يجاوزها إلى ما يزعم أنه كائن فوقها أو تحتها أو أمامها أو وراءها، فما ليس يرتد إلى الخبرة الحسية يكون بغير معنى، لأن معنى "المعنى" هو هذا الإرتداد إلى الخبرة الحسية.

وقد ترتب على هذا النظر حذف العبارات الميتافيزيقية. وذلك لأنـه إذا كانت العبارة الميتافيزيقية هى ما يزعم قائلها أنها "تعنى" شيئا خارج حدود الخبرة الحسية، فهى بحكم هذا القول نفسه عبارة بغير "معنى" فمنطق اللغة نفسه يحتم أن تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة إلى مسميات فى عالم الواقع الـذى نحسه فعلا او إنكانا فالعبـارة الميتافيزيقيه - بهذا المعنى - لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى، وهى "تشبة" اللغة وليست منها.

وتنشأ العبارات الزائفة - فى نظرة - علـى إحـدى صورتـين: أولاهمـا أن يضّمن المتكلم فى عبارته كلمة بغير معنى أى كلمة لا تشير إلى شئ من خبرات الإنسان الحسية مثل كلمـة "جوهر" كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزقيون، والطريقة الثانية هى أن يستخدم المتكلم ألفاظا كلها من ذوات المعنى الخبرى المفهوم، بيدا أنه يرتبها على نحو لا يتفق مع منطق اللغة فى استعمالها المألوف كأن يقول - مثلا - "العقل عنصر".

يقوم الاختلاف بين العبارة العلمية والعبارة الميتافيزيقية - لديه - فى أن الأولى تكون ذات معنى خبرى ويمكن تحقيقها عن طريق ما تدل عليه من خبرات، وأما الثانية فهى بغير معنى، يقول د. زكى "إننا لا نرفض العبارات الميتافيزيقية على أساس أنها تقيم مشكلات لا قبل لنا بحلها مادامت خارجة عن حدود خبراتنا، بل نرفضها لأنها عبارات بغير معنى، ذلك لأنه من التناقض أن يقال عن مشكلة - إنها

مستحيلة الحل بحكم طبيعتها، لأن ماهو كذلك لا يكون مشكلة حقيقية، فالمشكلة الميتافيزيقية تكون مستحيلة الحل استحالة منطقية - لا عملية - ومن ثم فهى مسألة زائفة أى ليست بمشكلة على الإطلاق"(١٨).

أما قضايا الرياضة والمنطق - وهى قضايا لا خبرية - فلها قواعد اتفاقية عن كيف يستخدم المرء الرموز الرياضية وقواعد لكيفية استخراج حكم من حكم آخر.

ويشير د. زكى إلى تفرقة كارناب بين الجملة حين يكون تكوينها مطابقا لواقعة ما من وقائع العالم الخارجى مطابقة مباشرة، والجملة حين لا تكون كذلك على الرغم من أنها قد تبدو وكأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم، فالأولى جملة لغوية بمعناها الصحيح، أما الثانية فهى فى الحقيقة "شبه جملة" لأنها تشبه الجملة الحقيقية فى ترتيب ألفاظها، لكنها لا تؤدى ما تؤديه تسمى الأولى بالجملة "الشيئية" لأنها تشير إلى شئ معين فى العالم إشارة مباشرة، على حين تسمى الثانية بالجملة الشارحة لأنها تتحدث عن كلمات أو عن جملة أخرى. ويكون من الواجب أن نلاحظ أن المسمى واسمه ليسا شيئا واحدا، بل هما شيئان مختلفان ويستخدم أحدهما رمزا يدل على الآخر فى التفاهم، فليس جبل المقطم "الشئ" هو نفسه "جبل المقطم" اللفظ.

وينبه د. زكى إلى خطر يهدد تفكير الانسان فيضله ويفسده وهو أن يجرى حديثه على غرار النوع الثانى، فيحسبه جاريا على غرار النوع الأول، فكارثة الكوارث - فى نظره - هى أن يجئ حديث الإنسان - فى حقيقته - عن كلمة - "فيحسبه قد جاء عن "الشئ" الذى تسميه تلك الكلمة، وذلك لأنه كثيرا ما تكون الكلمة - موضع الحديث - اسما بغير مسمى فى عالم الواقع، فيظن المتحدث أنه مادام قد تحدثأنه مادام قد تحدث عن الاسم فقد تحدث عن المسمى، مع أنه لا مسمى هناك.

تصير الفلسفة - إذن - علما عندما تقوم بهذا التحليل المنطقى الذى يوضح لنا متى تكون الجملة ذات معنى ومتى لا تكون. وهى - بذلك - لن تخلق لنفسها عالما آخر من حقائق واقعة مقصورة قائما إلى جانب العالم الواقعى المادى الذى نعيش فيه حياتنا المادية. يقول د. زكى "إن الفلسفة بالمعنى المحدد الذى نريده

لها، لا تورط نفسها فى مجالات العلوم الخاصة ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم، بل تجعل مهمتها تحليلا منطقيا للمدركات والقضايا العلمية وبهذا تصبح الفلسفة "فلسفة علم" أى تصبح منطقا للعلم، أو تحليلا له، وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة، فليس هناك من عالم إلا عالم الواقع،.. للعلم أن يقرر وللفلسفة أن توضح له ما يقرره"[١٩].

ويؤكد د. زكى أن من أفحش الخطأ أن يظن المرء أن الكلمة هى فى حد ذاتها ضمان كاف لوجود مدلولها. فالإنسان – لسوء حظه – على حد قوله، قد أكثر فى حديثه من الألفاظ التى راح الناس يتداولونها دون أن يكون لها من المدلولات فى عالم الأشياء ما يجعلها ألفاظا كاملة الأداء. يقول د. زكى "وقد تسأل: ومن ذا اضطره إلى خلق رموز لا يكون لها فى حياته أشياء يرمز بها إليها؟ ويجيبك بأنه فعل ذلك ليعبر عن أوهامه وأحلامه، فأطلق طائفة من الرموز ليشير بها إلى طائفة من أوهام وأحلام[٢٠].

ويشمل تحليل الكلمات ومدلولاتها: اللفظ المفرد، اللفظ الكلى، اسم العلم والألفاظ الدالة على قيمة كالقيمة الجمالية أو الأخلاقية الخ. فثمة أسماء (ألفاظ) تسمى شيئا بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام، والأسماء الكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شئ بذاته من أشياء العالم الخارجى، وهناك الكلمات المنطقية مثل "إما"، "و"، "إذا" مما لا يكون لها مدلول خارجى لكنها تربط أجزاء الجملة لتجعل منها وحدة. أما كلمات – القيمة فهى لا تشير إلى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج بها انفعالا أحس به وربما أراد أن يثير انفعالا شبيها به عندما سامعه[٢١].

والعالم الذى نعيش فيه – من منظور التحليل المنطقى لدى رسل و د. زكى – عبارة عن حوادث، يقول الأخير "وأعنى" بالحوادث ما تحسّه الحواس من لقطات متتابعة، كلمعان الضوء ولمسات الأصابع ونبرات الصوت، فكل شئ ليس فى حقيقة أمره كيانا واحدا متصلا كما قد نتوهم، إنما هو – إذا حللنا الموقف إلى عناصره الأوليه البسيطة – حوادث يتبع بعضها بعضا، كل شئ هو سلسلة حالات أو هو سلسلة

من الظواهر"[٢٢]. وما يضفى عليه سمة الواحدية هو ما بين تلك الحالات من روابط وعلاقات. وألفاظ اللغة وعباراتها وهى من أشياء هذا العالم الواقعى - عبارة عن مجموعة من حوادث. فاللغة باعتبار أنها رموز تشير إلى عالم الأشياء تكون هى وحدها - المجال الذى تبحث فيه الفلسفة ومن ثم تصير الأخيرة علما للمعنى. والاهتمام ببحث المعنى من قبل الفلسفة لا يعنى كتابة القواميس بحيث يوضع إلى جانب كل كلمة معناها، بل البحث فى الشروط التى يجب أن تتوفر فى الشئ الذى يقال إنه "معنى" لشيئ آخر مهما كان نوع الشيئين.

ويبين التحليل المنطقى للقضية الرياضية أن يقينها ليس له مصدر سوى أنها تكرار لفظى فى الرموز، فلا فرق فى طبيعة العبارة الرمزية بين أن يقول المرء ٢ + ٢ = ٤ وبين قوله إن الماء هو الماء. والقضية الرياضية ضرورية الصدق لأن نقيضها مستحيلا استحالة منطقية. ولا تقال الأخيرة إلا على جملة فيها شئ ونقيضه، فإذا قلت مثلا: إن المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع، كانت بذلك عبارة مستحيلة منطقيا لأن ألفاظها بنقض بعضها بعضا. يقول د. زكى "ودعوانا هى أن القضية الرياضية تستمد يقينها من لفظها، فهى تكرار للرمز الواحد مرتين، وإن يكن هذا التكرار يختبئ عادة وراء اختلاف صورة الرمز فى كل من الحالتين.. فالقضية الرياضية رمزها البسيط هو أ هى أ.. إن دعوانا التى نحن الآن فى سبيل تأييدها، هى أن القضية الرياضية ضرورية الصدق لمجرد كونها تكراراً لفظيا، وبذلك يكون نقيضها مستحيلا منطقيا"[٢٣].

وهو يذهب إلى أن القول بأن الجملة الرياضية "قبلية" لايعنى أن معرفتنا بها قد جاءت قبل الخبرة من حيث الترتيب الزمنى. فلا تعنى "القبلية" أسبقية فى زمن الحدوث، بل تعنى شيئا يتصل بطريقة تحقيقها، فهى صادقة - بالضرورة - لأن تكوينها الرمزى ذاته دال على ضرورتها ويقينها. فالجملة الضرورية اليقينية - دائما - تحليلية، أى أنها تحصيل حاصل تحصيل فى محمولها ما سبق لها أن حصلته فعلا فى موضوعها، وصورتها - دائما - ترتد إلى أ هى أ" أى أنها خالية من الخبر.

على حين أن الجملة الإخبارية أو التركيبية "بعدية" لأن تحقيق صدقها يتطلب مراجعة الواقع، وهى مراجعة قد تنتهى بتأييدها أو بتفنيدها. يقول د. زكى.. موقفنا هو استحاله الجمع بين الخبر وضرورة الصدق فى جملة واحدة، إذا كانت الجملة إخبارية فهى ليست ضرورية الصدق، إذ يحتمل أن نراجعها على الواقع فإذا هى باطلة، وإذا كانت الجملة ضرورية الصدق فهى إذن فارغة من الخبر وهى تكرار وتحصيل - حاصل"[٢٤].

وهو يرى أن معرفة الإنسان بالعالم الخارجى تتكون بواسطة الإدراك الحسى للواقعة التى بها تتحقق القضية التى يكون بصدد تحقيقها، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئى معين محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن، كان تحقيقها مشروط بإدراكه لهذا الفرد الجزئى الذى تتحدث عنه القضية، فهو يثبت صدقها برجوعه إلى الأصل الحسى الذى جاءت لتتكلم عنه أما إذا كانت العبارة المواد تحقيقها عبارة كلية، فإنه يلزم أن تحول إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن واحد، وعندئذ يكون تحقيق هذه القضايا الجزئية بالرجوع إلى أصلها الحسى. فالإعتماد على الحس هو - لدى د. زكى وسيلة التحقيق إما بطريق مباشر فى حالة القضية الفردية، أو بطريق غير مباشر فى حالة العبارة الكلية التى لابد من تحويلها عند تحقيقها - إلى مجموعة من قضايا فردية.

وجريا على مبدئه الأساس وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والعبارات تحليلا منطقيا، يتخذ د. زكى موقفا مبنيا على اللغة ودلالاتها فى شأن مسألة الوثوق من أن الواقعة التى يدركها المرء عن طريق الادراك الحسى موجودة وجودا فعليا فى الواقع، وبعبارة أخرى ما الذى يبرر أن يحكم المرء بناء على إدراكه الحسى بأن الشيئ المدرك موجود فى الخارج؟ فهو يرى أن المبدء يقوم هنا - فى جملة المضمونات الحسية التى تدل عليها ألفاظ العبارة اللغوية وتقابل كل مضمون حسى مجموعة من الحوادث الخارجية.

وقد قام د.زكى بتطبيق منهج التحليل المنطقى على مسائل الفلسفة التقليدية ليبين لنا - ماذا كانت وكيف صارت. وسوف نقتصر هنا على طرح مسألتى

السببية والمطلق. فيما يختص بتحديد معنى السببية، يتساءل د. زكي: ماذا عسى أن تكون العلاقة التي تربط ما نسميه "سببا" أو علة وبين مانسمية "مسببا" أو معلولا؟ (٢٥).

يجيب بأن المعاني التي قصد إليها أرسطو بكلمة "علة" وهي أربعة أنواع: العلة المادية، والعلة المحركة، والعلة الصورية، والعلة الغائية، تختلف عما يفهم من هذه الكلمة في استعمالنا اليومي وفي استعمالنا العلمي اليوم على السواء. فالإنسان يذكر – في نظره – في استعماله اليومي، العلة المحركة أو العلة الغائية أو كلاهما معا. وكذلك في الإستعمال العلمي لهذه الكلمة – اليوم – لم نعد نقصد هذه المعاني الأربعة كلها. فليست الغاية المقصوده جزءا من العلة في لغة العلم، ولا الماهية التي تجعل الشئ ماهو إلا جزءا من العلة. فالعلة في لغة العلم المعاصر هي الحادثة السابقة للظاهرة أسبقية لا تتخلف ولا تمتنع (٢٦).

ويشير إلى أن هيوم كان أول من نقل فكرة العلية أو السببية هذه النقلة الواسعة التي كان لها أبعد النتائج في التفكير العلمي المعاصر، بحيث أصبح معناها هو الإطراد الملحوظ بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث إطراداً يمكن المرء من أن يتوقع حدوث المجموعة التالية إذا حدثت المجموعة الأولى، دون أن يكون في المجموعة الأولى التي هي "سبب" ما يحتم – بالضرورة – أن تصدر عنها المجموعة الثانية. ويقصد بالتحليل – هنا – تعريف لفظ "السبب" بالإشارة إلى مسماه. فلكي يحدد المرء معنى كلمة "سبب" فإنه يلزم أن يشير إلى حالة من الأمور في الطبيعة.

قد يقال إن "الأسبقية" في الحدوث – أي أن ما يسمى "سبب" سابق دائما على مسبَّبه – هو معنى السببية بين الطرفين، بيدأن ما كل أسبقية في الحدوث يقال عنها إنها علاقة سببية. وإذا كانت أسبقية "الوقوع" شرطا ضروريا في تحديد معنى "السبب"، إلا أنها ليست كافية – وحدها – لتجعل أي سابق سببا لأي مسبوق. وذلك أنه إلى جانب هذه الأسبقية لابد من توافر شروط أخرى.

ويوضح التحليل المنطقي لعلاقة السببية أنه ليس ثمة علاقة ضرورة مزعومة بين السبب والمسبب. فلا توجد صفة تنطبع بها حواسنا – على حد قول د.زكي –

وتكون هى الصفة التى تربط المعلول بعلته ربطا يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلته، يتبعها - دائما - ولا يتخلف عنها بحكم ضرورة فى طبائع الأشياء تقتضى ذلك[٢٧].

وقد يفترض أن ثمة قوة باطنية تفعل فعلها فى ربط السبب بالمسبب نجدها عند التأمل فى عقولنا وهى تعمل وفى إرادتنا وهى تحدث الأحداث. ولكن إذا حلل المرء لفظ الإرادة فلن يستطيع أن يدرك فى نفسه "قوة" تصل الإرادة بفعلها، وكل ما يدركه المرء - عندما يقوم بفعل إرادى - هو عزمه الإرادى من جهة، ثم الحركة الجسدية المترتبة على ذلك العزم من جهة أخرى. ليس فى الإرادة ذاتها ما يدل على أنها لابد أن تتبعها حركة الجسم تنفيذا لعزمها. يقول د. زكى: "هكذا ذهب هيوم، وهكذا نذهب معه نحن أنصار التجريبية العلمية، بأن علمنا بالرابطة السببية فى جميع حالاتها لاينشأ عن التفكير العقلى الخالص، الذى يستغنى عن الخبرة الحسية فى تقريره لما يقرره، أو بعبارة أخرى، ليس علمنا بالرابطة السببية - فى أيه حالة من حالاتها، علما قبليا" مستقلاً عن مصادر الخبرة الحسية فى إثبات صدقه، بل هو علم مستمد - دائما، وفى جميع الحالات - من الخبرة الحسية التى تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة - السبب بالمسبب، تقدمها لنا متصلاً أحدهما بالآخر فى كل حالة يقعان فيها لنا فى خبراتنا"[٢٨].

وهكذا يؤكد د. زكى أن الخبرة الحسية وحدها - إذن - لا التفكير العقلى الخالص، هى المصدر الذى نستقى منه علمنا بعالم الواقع، ويستحيل علينا - فى نظره - بغير تلك الخبرة أن نتوقع ماعساه أن يحدث من حوادث ذلك العالم. ليس هنالك فى حدود ما نلاحظه إلا أحداث تتابع، فإن لاحظنا بين هذه الأحداث المتتابعة حادثا بعينه يلحق - دائما - بحادث آخر معين، فكلما وقعت "س" لحقت بها "ص"، جاز لنا أن نقول إن "س" سبب وإن "ص" مسبب لها، دون أن نزعم بين الطرفين أى نوع من الارتباط الضرورى فيما عدا هذا التتابع الملحوظ.

ويوضح د.زكى الفرق بين التتابع الزمنى والتتابع السببى بما قاله شليك فى هذا الصدد. فقد ذهب الأخير إلى "أن الفرق بين مجرد التتابع الزمنى بين

حادثتين والتتابع الذى يكون تتابعا سببيا هو أن هذا التتابع السببى يكون مطرد الوقوع، فإذا ما اطرد تتابع "س" و "ص" بحيث تقع الثانية كلما وقعت الأولى، كانت "س" سببا و "ص" مسببا، أما إذا لم يطرد هذا التتابع بينهما، بحيث يجوز أحيانا أن تقع "س" ولا تلحق بها "ص" كان الأمر فى ارتباطهما مرهونا بالصدفة ولا سببية هناك، ولما كانت ملاحظتنا للاطراد فى الوقوع بين الحادثتين هو كل ما هنالك، لزم أن يكون هو المبرر الوحيد الذى يدعونا إلى جعل الحادثتين سببا ومسَّببا، وهو مبرر كاف وحده أن يفسر لنا كل ما نحتاج إلى تفسيره من الموقف. فكلمة "سبب" - كما نستخدمها فى حياتنا اليومية - لا تستلزم شيئا - قط - أكثر من اطراد التتابع، لأنه ليس ثمة شئ قط غير هذا الاطراد يمكن أن نلجأ إليه فى تحقيق القضية التى ترد فيها هذه الكلمة"[٢٩].

ويرى د. زكى أن التحليل الذى قدمه هيوم للسببية - وهو جعلها مجرد اقتران بين سابق ولاحق - صحيح. كما يؤكد أن اطراد التتابع بين ظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة فحسب، أى من الخبرة الحسية يقول "ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها، وليس فى الملاحظة.. ما يدل على "وجوب" بل كل ما فيها اطراد فى الحدوث وقع فعلا"[٣٠].

ويظهر التحليل المنطقى أن ثمة فرق بين جملة تصف وأخرى توجب، فالعبارة الأولى تصف الأمر الواقع، سواء جاء الوصف مطابقا للواقع فيكون صوابا أو غير مطابق له فيكون خطأ، وأما العبارة الثانية فلا تصف شيئا بل تأمر سامعها أن افعل كذا وكذا إذ لم تجده مفعولا، وإذ كان هذا هكذا، فالكلمة الدالة على أمر مثل "يجب" و "ينبغى" وما إليهما ليست بذات معنى فى عالم الأشياء يقول د. زكى: ".. ليس هنالك فى عالم الأشياء شيئ قائم بذاته اسمه يجب أو ينبغى، وعلى ذلك فكل جملة محتوية على مثل هذه الكلمة هى جملة بغير معنى واقعى، مهما يكن لها - بعد ذلك - من صدى نفسى عند قائلها أو عند سامعها، وإذن فعندنا أن قول الفلاسفة العقليين عن تتابع الأحداث إنه "يجب"، أن يتم على نحو ما يتم عليه هو قول بغير معنى"[٣١].

وهو يرى أن كلمات "لابد" و "لامناص" و "يجب" وما إليها/ يراد بها معان مستقاة من الخبرة، وهي المعاني التي ترتد بالتحليل إلى اطراد في الوقوع، أما إذا أراد بها قائلها أو امر صادرة من آمر وراء الحوادث وخبرتنا بها، فعندئذ يكون الكلام خلوا من المعنى.

ويفرق د. زكي – مهتديا في ذلك بما قاله شليك – بين عدة معاني لكلمة "القانون". فهنالك القانون الذي يسّنة الحاكم لرعيته فيكون بمثابة أمر يصدره لهؤلاء حتى يرسم لهم ما يجوز فعله وما لا يجوز، ومعنى "الوجوب" – هنا – هو أن الحاكم قد أمر وعلى المحكوم أن يطيع، ولما كان الإنسان يستخدم كلمة "قانون" في الطبيعة وظواهرها، كما تستخدم في حالة أوامر الحاكم لرعيته، فإنه قد نقل معنى "الوجوب" من هذا المجال الاجتماعي إلى ذلك المجال الطبيعي، فوقع في الخطأ. فإذا كان القانون – في حالة الحاكم ورعيته – أمرً، فهو – في حالة الطبيعة وظواهرها "وصف" ويكون استخدامنا كلمة "الوجوب" في الحالتين بمعنيين مختلفين: فالقانون التشريعي "يجب" أن يطاع وإلا تعرض العاصي للعقاب، وأما حين نقول عن القانون الطبيعي إنه "يجب" أن يسري، وأن الظواهر يجب "أن تسير على مقتضاه، كان معنى الكلمة – هنا – هو "هكذا تسير الأمور" كما لاحظناها، فلا آمر هناك ولا مأمور"[٣٢]. فحين يضع عالم الفيزياء قانونا من قوانينه، يصف به اطراد الحدوث بنسبة معينة بين ظاهرتين أو أكثر، يكون بمثابة من يقول: "إذا حدث كذا فإن كذا يحدث دائما".

إنه لا إلزام في الطبيعة ولا وجوب إذا كان معنى الأخير تنفيذ مأمور لأمر آمر، وكل ما في الأمر اقتران بين الحوادث يطرد أو لا يطرد، فإذ اطرد كان قانونا، وإلا فهو من قبيل المصادفة التي لا يعتمد عليها في الحكم على الحالات المستقبلة.

وفي شأن مسألة المطلق والنسبي من منظور التحليل المنطقي يرى د. زكي أن الفلاسفة لم يقفوا عند هذا العالم المحسوس المتطور المتغير باعتبار أنه العالم الحق، بل سعوا – دائما – إلى افتراض حقيقة أعلى يكون من صفاتها الثبات والدوام والسكون. وإذا كانت الحواس هي أداة معرفة الجزئيات المحسوسة المتغيرة فليست

هى أداة معرفة العالم الأنموذج الثابت، فالأخير "فكرة" وسبيل إدراكها هو العيان العقلى. تلك كانت فلسفة المثاليين جميعا على حد قول د. زكى ويعد هيجل ممثلا للمذهب المثالى القائل إن الكون كله بجميع من فيه وما فيه إن هو إلا تعبير عن "روح العالم" أو "الفكرة المطلقة" أو "المطلق". فهذا الأخير الروحانى فى جوهره إنما يتبدى ويكشف عن نفسه فى مظاهر العالم كما تقع لحواسنا، فالروح المطلق يكشف عن نفسه على نحو جدلى بواسطة وضع ونقيضه ثم التقاء الطرفين حيث يتم دمج الوضع ونقيضه فى كائن واحد.

ويشير د. زكى إلى الانتقادات التى تعرضت لها فلسفة "المطلق" عند هيجل سواء فى المضمون أو طريقة التعبير وطريقة البناء الفلسفى. رفض رسل، مور، وفتجنشتين والوضعيون المناطقة وآير كتجريبى منطقى القول "بالمطلق" مضمونا للفلسفة. فهؤلاء ينكرون أن تكون وظيفة الفلسفة إقامة بناء نسقى يشمل الوجود بكل ما فيه.

فلم يعد عمل الفيلسوف كما رأى آير وتابعه د. زكى – فيما رآه – أن يبنى نسقا فلسفيا يشمل الكون بأسره[٣٣]. ذلك أن العالم – فى نظره – كثرة لا وحدة، فيه مجموعة من وقائع ولكل واقعة عبارة تصدق عليها، دون ان يتحتم – لشتى العبارات الواصفة للوقائع أن تنصَّب فى نسق استنباطى واحد، لأن الوجود نفسه الذى جاءت العبارات لتصف أجزاءة متغير متعدد الجوانب.

لقد زال المطلق – كما يقول د. زكى – وحلت محله مسائل جزئية محدودة يشتغل الفيلسوف بواحدة منها أو بطائفة قليلة، لكنه فى كل حالة يقنع بمسألة واحدة يقوم بتحليلها يقول د. زكى: "فليس بين الفلسفات المعاصرة كلها على اختلافها.. فلسفة واحدة تبحث عن الحقيقة الروحانية الواحدة المطلقة من حدود الزمان والمكان، بل هى ضمنها – على عكس ذلك – تبحث فى الفرد الواحد، وفى الموقف الجزئى الواحد، وفى الشئ الواحد، وفى الكلمة الواحدة أو العبارة الواحدة"[٣٤].

ومن أقوال د. زكى ذات الدلالة فى إظهار تأثره بآراء آير فى تحديد مهمة الفلسفة وعمل الفيلسوف ما يلى: إن من أهم ما جاءت به الفلسفة التحليلية المعاصرة لتؤكده، هو أنه ليس فى مستطاع العقل الاستنباطى الصرف، الذى يضع لنفسه المقدمات ثم يستدل منها على النتائج أن ينسج من جوفه نسيجا نظريا، فإذا هذا النسيج الداخلى يطابق الواقع الطبيعى الخارجى، لقد حل "النسبى" محل المطلق"، فلم تعد قوانين العلم مطلقة لا يتوقف صدقها على مكان معين أو زمان معين أو بشروط خاصة، بل هى نسبية، فقوانين نيوتن إذ تكن صادقة على كوكب الأرض المحدود، فهى غير صادقة على الأبعاد الفلكية من جهة، ولا على عالم الذرة من جهة أخرى. فالأخيرة تستلزم صياغة مفاهيم وقوانين علمية أخرى.

حل الاحتمال محل اليقين فى الفيزياء وأثبت التحليل الحديث أن يقين الأحكام الرياضية – من منظور أنصار التجريبية العلمية – ناشئ من كون هذه الأحكام تكرارية لا تضيف شيئا فى النتائج كما كان متضمنا فى المقدمات. وأظهرت نظريات النسبية الخاصة والعامة ونظرية الكوانتم أن كل مفهوم يجعل من الكون حقيقة مطلقة فى طبيعته أو فى مكانه وزمانه لهو مفهوم غير مطابق علمياً.

كما أظهر التحليل المنطقى لأحكام – القيمة أنها ليست مطلقة بل نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر. وهى ليست من المعرفة إطلاقا على حد قول د. زكى بل هى عبارات وصفية تصاغ فيها الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن توصف هذه الطرائف بقيمة معينة كالقول إنها حسنة أو رديئة.

ويرى د. زكى أنه إذا نظر إلى علم الأخلاق على أنه علم معيارى – أى يضع للناس ما "ينبغى" أن يكون، لا أن يكتفى بمجرد وصف ماهو كائن – فإنه فى هذه الحالة – يخرج عن نطاق العلم الموضوعى ويدخل فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يرفضه العقل[٣٥].

يتضح مما سبق أن رؤية د. زكى نجيب الفلسفية ليست إلا اقتناع بأفكار التجريبية العلمية الحديثة والمعاصرة والدفاع عنها. ولكن - برغم صواب القول بأنه قد نقل الكثير من أفكار وصياغات فلاسفة التحليل المنطقى، إلا أنه يعد أحد الرواد فى شأن تعريف القارئ العربى ببعض اتجاهات الفلسفة الغربية فى أصولها، وهو اسهام حقيقى، وثمة اسهام آخر يتمثل فى اعتقاده بصلاحية منهج التحليل المنطقى لعبارات اللغة وقابلية استخدامه فى شتى مساحات المعرفة الإنسانية لقد تجسد هذا الاعتقاد فى تحليله للتراث، الواقع المعاصر، مسألة العلاقة بين الأنا والآخر وغيرها من المسائل الفلسفية والأدبية والحياتية التى عنى بها وأخيرا لايسع المرء إلا الاعتراف بقيمة ما قدمه د. زكى نجيب فى مجال الفلسفة والمنطق وغيرهما من المجالات.

المــــراجــــع

١ - د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية، المقدمة، ز، طبعة ١٩٨٠.

٢- المرجع السابق، ط.

٣- المرجع السابق، ى.

4- M. Schlick - "What is Knowing"? 1912.

5- A. Ayer - Language, Trurh and Logic, N. Y. 1952.

٦- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية، الفصل الأول، صـ ١٣١، طبعة ١٩٨٠.

٧- المرجع السابق ، صـ ١٦ ، ١٧.

٨- أ. د. زكى نجيب محمود - برتراند رسل، سلسلة نوابع الفكر الغربى، رقم ٢، طبعة ١٩٥٦.

9- B. Russell - Mystieism and Logic, P. 94.

١٠- أ. د. زكى نجيب محمود - ديفيد هيوم، دار المعارف، طبعة ١٩٥٨.

١١- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية ، ص ٣٤ ، ٣٥.

١٢- المرجع السابق ، صـ ٣٧.

12- Leibnig - Nouveau Essais, Part 1, ch. 1, sec. 5.

١٣- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية، ص ٤٩ ، ٥٠.

- أ. د. زكى نجيب محمود - خرافة الميتافيزيقا ، النهضة ، ١٩٥٣.

١٤- لافج فتجنشتين - رسالة منطقية فلسفية، ترجمة أ. د. عزمى إسلام، ط ١٩٦٨.

15 - G. Bergmann - The Metaphysics of Logical Positivism. London, 1935.

16- A. Ayer - Language, Truth and Logic, N. Y. vh. 2, ed. 1952.

17- M. Schlick - Meaning and Verification, 1936.

-M. Schlick - The Vienna School and traditional Philosophy, 1936.

18- A. Ayer - Language, Truth and Logic, ch. 4.

١٩- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية، ص ٨١، طبعة ١٩٨١.

٢٠- المرجع السابق، ص ٩٢.

21 - A. Ayer - Language, Truth and Logic, ch. 60

٢٢- أ. د. زكى نجيب محمود - برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، رقم ٢ ، طبعة ١٩٥٦.

٢٣- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية ، ص ١٦٧.

٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٢.

24- A. Ayer - Language, Truth and Logic, ch. 3.

٢٥- أ. د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية، صـ ٢٨١.

٢٦- المرجع السابق ، ص ٢٨٢.

٢٧- أ. د. زكى نجيب محمود - ديفيد هيوم، دار المعارف، ط ١٩٥٨.

28- M. Schlick - Causality in Everyday life and in recent Science 1932.

٢٨- د. قدرية إسماعيل - الاستقراء من منظور نقد المعرفة العلمية، ط ١٩٩٣.

29- I bid.

٣٠- أ. د. زكى نجيب محمود - ديفيد هيوم، دار المعارف، ط ١٩٥٨.

٣١- المرجع السابق، ص ٢٩٨، انظر - أيضا - د. قدرية اسماعيل - منطق المفهوم العلمى، طبعة ١٩٩٣.

٣٢- أ. د. زكى نجيب محمود - خرافة الميتافيزيقا، الفصل الرابع.

33- M. Schlick - The Present Rask of Philosophy, 1911.

34- A. Ayer - Language, Trurk and Logic, N. Y. 1952.

35- I bid., ch. 6.

التجريبية العلمية

(الوضعية المنطقية) عند زكى نجيب محمود

د. محمد فتحى عبدالله

تمهيـــد:

التجريبية العلمية هى مصطلح مرادف للوضعية المنطقية ولنتسائل ماذا يقصد بالوضعية المنطقية؟

تشير أولى اللفظتـين وهـى كلمـة الوضعيـة إلى مذهـب فلسـفى بلـغ قمـة ازدهاره فى فرنسا فى أواسط القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف أوجست كونت[1] (١٧٩٨ - ١٨٥٩) وخلاصة دعوتـه هـى أن النظرة العلمية الحديثة تقضى أن تنحصر رؤية الباحث العلمى فى حدود ما هو واقع أى فى حدود ماهو ظاهر لأعضاء الحس وأدوات التجربة وبذلك تكـون "ظواهر" الطبيعة هـى وحدها محل النظر العلمـى بحيث تكون العوامل التى نعلل بها حدوث تلك الظواهر مأخوذة من دنيا التجربة البشرية داخل حدود ماهو واقع وكان أوجست قد ذكر ثلاث مراحل للفكر البشرى فى تطـوره جعل الرؤية الوضعية العلمية ثالثتها أما أولاها فهى ما أسماه بالمرحلة اللاهوتية وأمـا الثانية فـهى ما أسماه بالمرحلة الميتافيزيقية وأما عن المراد بكلمة المنطقية المضافة إلى كلمة الوضعية فى عنوان الحركة الفلسفية المشار إليها فـهو تحليل البناء اللفظى للعبارة المقولة عن إحـدى ظواهر الطبيعة وذلك قبل مراجعة الظواهر الطبيعية لمعرفة الصواب والخطأ فيما يقال عن تلك الظواهر لأنه بالنظر إلى البناء اللفظى واحتكاما إلى منطق اللغة ودلالاتها يمكـن الحكم على العبارة المعنية إن كانت مقبولة لكونها ذات معنى يستحق البحث أم مرفوضة لكونها غير ذات معنى وبالتالى فهى ليست جديرة بمراجعتها على الطبيعـة ومـن ثـم يتضـح أن الوضعية المنطقية ليست مذهبا بقدر ما هى منهج للنظر العلمـى يرسم للباحث خطواته التى تضمن له السير على أرض صلبة وينصب أهتمامها كله على مجال التفكير العلمى[2].

وقد شهد القرن العشرون حركة وضعية محدثة كانت بمثابة امتداد لتجريبية هيـوم[3]. وجـون ستيوارت مل وماخ (Mack) كما كانت فى الوقـت نفسـه صـدى للاهتمام بالمنهج العلمى على نحو ما عبر عنه كل من بوانكاريه ودوهم (Duhem) وأينشتين بل نتيجة لازدهار المنطق الرمزى على يد كـل مـن بيـانو، وفريجة، ورسـل، ووايتهد. وهذه الحركة (الوضعية المحدثة) التى اصطلحنا على تسميتها باسم الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية قد ظهرت أول ما ظهرت على يد الفيلسوف النمساوى موريـس شليك (Schlick) ١٨٨٢ - ١٩٣٦ الذى تزعم (حلقة فينا) عام ١٩٢٩ داعيا إلى (فلسفة علمية) تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة وتخليص الفلسفة نهائيا من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطناع منهج (التحليل المنطقى). وقد اجتمعت

كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (في كتاب أصدره عام ١٩٢٩ تحت عنوان حلقة فينا وتصورها العلمي للعالم) على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطا علميا وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة (التحليل المنطقي) من أجل صبغ التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية ألا وهي: الوضوح والإتساق. والقابلية للفحص والتكافؤ والدقة والموضوعية ولما كانت لغة الحياة العادية مليئة بالغموض والالتباس في حين أن المثل الأعلى هو الدقة والوضوح فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائيا على المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والقضايا الكاذبة ومعنى هذا أن ثمة جانبين هامين في عملية تطبيق (التحليل المنطقي) جانبا سلبيا يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية إن لم نقل من المعرفة البشرية بصفة عامة، وجانبا إيجابيا يتمثل في توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها وللكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها إبتداء من معطيات التجربة. ولم تكن هذه الدعوى التي نادى بها كل من كارناب (Carnap) ونوراث (Neurath) وهان (Hahn) في كتابهم المشترك الذي صدر عام ١٩٢٩ سوى مجرد ترديد للبرنامج الذي قد دعا إليه من قبل كارناب نفسه في كتابه (التركيب المنطقي للعالم) ١٩٢٨، والحق أن رودلف كارناب كان أظهر علم من أعلام الوضعية المنطقية[٤].

وقد قامت الوضعية المنطقية بثورة شاملة تغير من الفلسفة وسائلها وأهدافها معا، أما الأهداف فقد كان يراود الفلاسفة على تعاقب العصور أمل بأنهم إنما يبحثون عن "حقيقة" الكون و "حقيقة" الإنسان وربما كان لهؤلاء الفلاسفة عذرهم فيما استهدفوه عندما كان "العلم" بالأشياء متضمنا في النظر الفلسفي أما وقد أخذت العلوم تستقل بذواتها كلما وجد علم منها أنه قد بات له من دقة المنهج ومن تحديد موضوع البحث ما يدعوه إلى أن يكون هو صاحب الكلمة في ميدانه، فلم يعد أمام الفاعلية الفلسفية – وهي فاعلية ذهنية لا تتسم معرفة بدونها – إلا أن تقصر نفسها على صب الأضواء على ما تقوله العلوم في مختلف ميادينها دون أن تضيف هي من عندها "حقيقة" إيجابية توضع في صف واحد مع سائر الحقائق العلمية[٥].

ونكتفي هنا بالإشارة إلى موقفين أساسيين من مواقف هذه الحركة هما رفض الميتافيزيقا والقول بأن الفلسفة المشروعة هي التحليل المنطقي لقضايا العلوم

وقد عرض أستاذنا لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" الذى أصدره عام ١٩٥٣م وكذلك في الطبعة الثانية لهذا الكتاب تحت عنوان "موقف من الميتافيزيقا" وقد عرض الموقف الثاني في كتاب "نحو فلسفة علمية" ولم يكن هذان الكتابان مجرد تلخيص لمواقف حركة الوضعية وإنما كان هذان الكتابان إبداعا رائعا شرح فيهما المواقف وطبقها على نماذج مختلفة من أعمال الفلاسفة[٦].

وقد انتمى أستاذنا الدكتور زكى نجيب إلى هذا التيار الفكرى في إحدى مراحل تطوره الفكرى وأعتقد أنها أطولها[٧] ونعلم أنه قد تحمس للوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها في مصر والوطن العربى ونعلم أيضا أنه لابد لمن يأخذ بهذا التيار أن يكون له اتجاه خاص في نظرته إلى مباحث المنطق وهذا ما نجده بالفعل لدى استاذنا فعندما ألف كتابه "المنطق الوضعى"[٨] أطلق على الكتاب هذا الاسم ليدل به على أنه منطق منظور إليه بعين ترى الأمور بمنظار المذهب الوضعى ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية كما يفهمها العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم فقد أخذ به أستاذنا أخذ الواثق بصدق دعواه فأصبح ينظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ليمحو منها ما تقتضى مبادئ المذهب محوه ومما يؤيد انتماؤه لهذا التيار قوله:-

"أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئا وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه"[٩].

وقوله: "إن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول - وهى كثيرة - وأعنى به مجال "العلم" بمعناه الطبيعى التجريبى"[١٠] ولقد كان كتاب "المنطق الوضعى" بجزأيه الأول والثانى وكتاب "خرافة الميتافيزيقا" دعامتين من ثالوث علمى أقامه خلال الخمسينات ليدعم به وقفة فلسفية آثرها على غيرها، ورأى فيها نفعا عظيما للأمة العربية في نهوضها العلمى والفكرى والثقافى. لأنها وقفة تستهدف - في مجال النظر العلمى - منهجا يضبط القول ضبطا يصونه من الإنزلاق في سيال اللفظ الذى يلهينا عن المعنى، وأما ثالث الثالوث فهو كتابه "نحو فلسفة علمية" الصادر في عام ١٩٥٨ (والذى نال عنه جائزة الدوله التشجيعية في الفلسفة سنه ١٩٦٠)[١١].

وسوف نعرض هنا لثلاثة مواقف تدعم انتماءه للتجريبية العلمية في هذه المرحلة من مراحل تطوره الفكرى وتتمثل هذه المواقف الثلاثة في:-

١- ما أضافه من أفكار جديدة في ثنايا دراساته المنطقية.

٢- موقفه من الميتافيزيقا.

٣- مفهومه للفلسفة العلمية.

أولا: ما أضافه من أفكار جديدة في ثنايا دراساته المنطقية:

سوف أسوق أمثلة قليلة من الأفكار الجديدة التى أوردها أستاذنا كأسس منطقية من شأنها أن تنتهى بالدارس إلى نظرة علمية لم يكن قد عنى بغرسها أحد من قبله. نذكر فيما يلى أهمها:

١- تحديده لطبيعة الأسماء الكلية:

الأسم الكلى هو ذلك الأسم الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد، مثل شجرة، نهر، منزل، إنسان.. الخ وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية. وإذا فهمت فهما جديدا كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام. أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على (أنواع) إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملا فور سماعها ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة. ولكن بعد تسليطه أدوات التحليل الحديثة على تلك الأسماء الكلية وجد أن كل اسم منها فى حقيقة أمره إنما هو (تركيبة) مضمرة فيه تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رموزها رمز المجهول كقولنا مثلا (س عدد فردى) فإذا سئلنا عن هذه العبارة. أصادقة هى أم كاذبة؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولا إلى أى عدد يرمز الرمز "س" فإذا كان يرمز للعدد ٣ مثلاً كانت العبارة صادقة وإذا كان يرمز إلى العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة، أما والتركيبة الرمزية على حالها. والرمز "س" المجهول الدلالة بين رموزها، فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب، وبمعنى آخر فهى لم تكتمل كفكرة من الناحية المنطقية، لأن "الفكرة" (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب. فالإسم الكلى - أيا كان - ليس فى حقيقته (اسما) له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول، وإلى أن يمتلئ الثقب بفرد معلوم، تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى.

ويرى أستاذنا أنه يجب على الدارس ألا يقبل لفظا يرد له فى سياق من يحدثه حديثا يزعم له أنه حديث علمي، إلا إذا كان لذلك اللفظ "أفراد" فى الوجود الفعلى، يشير إليها، فإذا لم يكن للفظة "رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة. فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان "الفكرة" التى يجوز قبولها أو رفضها فالقبول والرفض معا مرهونان باكتمال الفكرة أولا، أعنى أنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين[١٢].

٢- إشارته إلى أن الجملة التحليلية تحصيل حاصل:

ومن الأفكار الجديدة التى أبرزها (المنطق الوضعى) تمهيد لترسيخ المنهج العلمى فى رؤوس الدارسين، كون الجملة (التحليلية) تحصيلا لحاصل أى أنها جملة لا تقول شيئا جديدا، وهذه بدورها نقطة هامة لو أنها غرست فى الأذهان غرسا ثابتا، لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل، وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم، ألوفا من العبارات التى ظاهرها أنها (حقائق) وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده.. وما دام الأمر كذلك فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية فكأن كل جملة منهما تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه.

ومن ثم يتضح أن الجملة التحليلية لا تضيف شيئا جديدا تستمده من الواقع الطبيعى فهى تحصيل حاصل.

٣- دعوته لتطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية:

يرفض أستاذنا أن نترك هذه العلوم نهبا للضرب فى مجالات التخمين أو ما يشبه من أقوال لا تخضع لضوابط المنهج من ملاحظة يمكن رصدها وتجارب يمكن أجراؤها، حتى يصبح حديث العلم عن الإنسان وحياته نوعا من "الحساب" بدل من أن يظل دائرا فى متاهات "المناقشات" وقد رأى أستاذنا أن العلوم المختلفة التى يكون "الإنسان" مدار بحثها، كعلوم النفس والاقتصاد والاجتماع هى فروع من العلم الطبيعى بالمعنى الواسع لكلمة "طبيعى" لأن مادة العلوم الإنسانية هى مما يقع فى الوجود الفعلى، وهى مما يدركه الباحثون بالمشاهدة كإدراكهم لمادة العلوم التجريبية كلها. فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعة الأخرى هو فرق فى تعقد التفصيلات وكثرتها، مما يجعل مواقفها أعسر تناولا من المواقف الطبيعية الأخرى إن

ذلك يجعل تطبيق المنهج على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة، ولكن لا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلا بمعوقات تؤخر سيرها فى طريق التقدم ولابد لنا من التخلص من هذه المعوقات مثل أن يحق لنا الأمل فى أن نبلغ بالعلوم الإنسانية درجة من الدقة المطلوبة فى كل علم جديد بهذه التسمية وأول هذه المعوقات استخدام العلوم الإنسانية لكثير من الألفاظ الكيفية التى لا مندوحة لنا عن تحويلها إلى مفاهيم كمية تخضع للحساب وللتحول بعضها إلى بعض كما هى الحال بالنسبة إلى مفاهيم العلوم الطبيعية الأخرى. وتحويل المفاهيم من مرحلتها الكيفية الحاضرة إلى مرحلة كمية، يحتاج إلى وسائل دقيقة للتحليل، حتى نرد كل مفهوم منها إلى بسائطه التى تخضع للقياس.

وثانى المعوقات التى لابد من التخلص منها أيضا لكى يتاح للعلوم الإنسانية أن تصل إلى دقة العلوم الطبيعية هو ما لا نزال نجده فى هذه العلوم من تقويمات "خلقية" فمازلنا نحكم على شئ بأنه "خير" وعلى آخر بأنه "شر" أو ما فى معنى هاتين الكلمتين وما يتفرع عنهما من معان - على حين أن شرط موضوعية العلم تقضى بألا تتسلل قيمنا الأخلاقية إلى مجال البحث فما دمنا نصوغ الحقائق صياغة "عقلية" محضة، فلا يجوز أن نقحم عليها تقويماتنا الذاتية الدالة على أهوائنا وميولنا، فلا مكان فى العلم للتقوى والخطيئة، والفضيلة والرذيلة.

وثالث المعوقات فى سبيل البحث العلمى فى مجال العلوم الإنسانية هو تدخل فكرة "الغايات" التى نعدها غايات فى ذاتها، إذ ترانا فى المجالات المتصلة بالحياة الإنسانية - كالسياسية والاقتصاد والأخلاق كثيرا ما نصور لأنفسنا مثلا عليا نظرية نفترض فيها مقدما أنها مبادئ صحيحة لا تحتمل الجدل كأنما هى حقائق ثابتة فى الطبيعة نفسها أو كأنما هى النواميس الكونية التى لا مندوحة لنا عن قبولها والعمل بمقتضاها، ويتمم هذه الفكرة بالطبع أن يقول أنصارها إن أمثال تلك "الغايات" الثابتة إنما تدرك بالحدس الصادق، فلاهى تدرك بالحواس ولا هى يستدل عليها بالعقل، فهى من الحقائق الضرورية التى لا تتطلب خبرة تؤيدها ولا دليلا منطقيا يقيم عليها البرهان وذلك كله منافى للمنهج العلمى، إلا إذا أخذت "الغايات" على أنها "فروض" تنتظر الإثبات أو النفى فى ضوء التجارب المستقبلية فإذا جاءت هذه التجارب متعارضة مع تلك الفروض كان علينا أن نبدل الفروض بفروض سواها أعنى أن نحل "غايات" أخرى محل "الغايات" التى كنا بادئ ذى بدء قد وضعناها نصب أعيننا.

ورابع هذه المعوقات صعوبة البحث فى العلوم الإنسانية إذ أن الإطراد فى هذا المجال أقل ظهورا فيه فى الظواهر الطبيعية وذلك لأن درجة التركيب فى وقائع الحياة الإنسانية أكبر منها فى الظواهر الطبيعية، مما يتعذر معه أن نعزل جانبا واحدا من جوانب البحث - كما نفعل فى البحوث الطبيعية عزلا يمكننا من تتبع ذلك العامل وحده فى تكرار وقوعه، فإذا نحن اضطررنا إلى الإقتصار على مشاهدة الوقائع فى حالة تركيبها دون تحليلها إلى عناصرها عنصرا عنصرا وجدنا تلك الوقائع ذوات طابع فريد لا يحتمل لها أن تتكرر تكرارا يتيح لنا الفرصة أن نلحظ الإطراد فيها. كما أن الأحداث الاجتماعية منوعة تنوعا يتعذر معه أن تجد لها الأحكام العامة التى تشملها معا.

وهذه الفوارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية قد دعت كثيرين إلى القول بأن المجموعتين لا تلتقيان، وأن ما يوصل إليه فى المجموعة الأولى لا يوصل إليه فى المجموعة الثانية. ولكن أستاذنا يرى أن الفرق بينهما هو فرق فى درجة التقدم والتأخر، وأن العلوم الطبيعية كلها قد تعرضت ذات يوم لما تتعرض له اليوم العلوم الإنسانية من صعوبة فى التحليل وفى التقرير الكمى وفى صياغة القوانين النظرية المضبوطة. فالأمر - إذن - مرهون بالتطور، مادمنا نخضع البحث العلمى لنهج البحث الذى ثبت نجاحه فى العلوم الطبيعية[١٣].

٤- **تحديده للشروط الواجب توافرها فى الجملة التى يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوما عن الطبيعة الخارجية:** يقول أستاذنا لن أمل من تكرار القول بأننى كلما تحدثت عن الشروط التى يجب مراعاتها فى أيه جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية أو أى جزء محدد من تلك الطبيعة، فإنما أقصر القول عندئذ على مجال واحد من مجالات الكلام، ألا وهو المجال العلمى، أما ما عداه من ميادين القول كالشعر وغيره من ضروب التعبير الفنى، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين أعود فأقول إننى لن أمل من التأكيد بأن حديثى - فيما يختص بالتجريبية العلمية - مقصور على ميادين "العلوم" وحدها، وذلك لأننى طالما قوبلت بهجوم واستنكار من نقاد ذهب بهم الظن بأن شروط التجريبية العلمية مقصود بها أن تقيد كل ضروب القول بغير تحديد[١٤].

ثانيا: موقفه من الميتافيزيقا: جعل أستاذنا الميتافيزيقا أول صيده وجعلها أول ما نظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ليجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا

لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة أما هذه فكلامها كله أشبه برموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ويحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها[١٥] وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم بالنسبة له فما ذلك إلا ليضع منوالا أمام القارىء ينسج عليه عباراته ومقياسا يميز به ما يصلح أن يكون قولا علميا مقبولا وما لا يصلح ويرى أستاذنا أنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية تحليلا يبين مكنون هذه العبارات حتى نطمئن جميعا إلى سلامة ما يقال[١٦].

وإذا اتفقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والعبارات وجب أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا فبينما الفلسفة بمعنى التحليل[١٧] ضرورية لتوضيح القضايا العلمية الجارية فى الحياة اليومية، نرى (الميتافيزيقا) بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية لأنها لا هى مزودة بأدوات المشاهدة التى تمكنها من الحكم على الأشياء ولا هى ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله المؤهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه شريك فى زيادة المعرفه الإنسانية، فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص أو أن يبحث عن المبادئ الأولى، أو أن يصدر أحكاما قبلية عن صحة ما يعتقد فى صدقه على أساس التجربة، بل ينبغى له أن يحصر مجهوده فى التوضيح والتحليل[١٨].

وقد ميز الدكتور زكى نجيب محمود بين نوعين من الميتافيزيقا هما الميتافيزيقا التأملية، والميتافيزيقا النقدية ويمكن التمثيل للتأملية بالفيلسوف (هيجل) وللنقدية بالفيلسوف (كانط).

وكلا النوعين من الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها – أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان ويرى أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء. ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء منسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية – ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل وهنا يكون موضع الخطأ الذى يشبه الخطأ الذى تقع فيه الخرافة[١٩].

ومن ثم يتضح أن ما يهاجمه أستاذنا هو الميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس كالمطلق والجوهر والشئ فى ذاته وما إلى ذلك وأما تحليل القضايا العلمية وكلام الناس فى حياتهم اليومية فأمر مشروع بغير شك لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات دون أن يدعى إثبات حقيقة عن شئ من أشياء العالم. ويرى أستاذنا أن (الفلسفة) إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط الإنسانى بحيث تؤدى عملا يساعد على تقدم الفكر فى شتى ميادينه فلا مندوحة لها عن قصر نفسها على التحليل وحده[٢٠].

ويرى أن العبارة الميتافيزيقية التى تخبرنا عن شئ غير محس هى عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط، وهو أنها ليست مما يجوز أن يكون كلاما على الإطلاق – لأن الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى. ولا أقول إن الكلام يكون كذبا أو باطلا أو خاطئا لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التى تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التى تقولها ولا تخرج العبارة التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهى إما تحليلية أو تركيبة وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منها[٢١].

لأن العبارة ذات المعنى لابد أن يكون فى إمكاننا ردها إلى قضية أولية يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبراتنا.

ويرى أستاذنا أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك وبالتالى فهى عبارات ليست بذات معنى[٢٢].

ويرى أستاذنا أن الميتافيزيقا قد نشأت من غلطة أساسية وهى الظن بأن ما دامت هناك كلمة فى اللغة فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى، وكثرة تداول اللفظة ووجودها فى القواميس يزيد الناس إيمانا بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة، لكن التحليل يبين لنا أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة فى القواميس هى ألفاظ زائفة أو هى أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية[٢٣] ومن بين هذه الألفاظ غير المحسة التى يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال ولذلك فنحن ندرج العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها. وبالتالى فإننا نرى أن العبارات التى

تتحدث عن هاتين القيمتين من الأشياء قيمة الخير وقيمة الجمال خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علما ولا جزءا من علم[٢٤].

ثالثا: مفهومه للفلسفة العلمية:

يقول أستاذنا: "إننا نريد للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء فى موضوعات بحثهم[٢٥]" فلسنا نريد بفلسفتنا العلمية أن نشارك العلماء فى أبحاثهم فنبحث فى الحياة وفى الإنسان كما يبحثون. فلهم وحدهم أدوات البحث فى الأشياء وفى الكائنات وليس لنا إلا ما يقولونه عن تلك الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين فإذا حصرنا إهتمامنا لا فى إضافة عبارات إلى عباراتهم أو فى صياغة قوانين غير قوانينهم. بل فى عباراتهم نفسها وفى قوانينهم نفسها نحللها من حيث هى تركيبات من رموز لنرى أن كانت تنطوى أو لا تنطوى على فرض أو على مبدأ فنخرجه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحا. أقول إننا إذا حصرنا اهتمامنا فى هذا كانت فلسفتنا علمية بالمعنى الذى نريده لها[٢٦].

فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول الأفكار التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم. نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها[٢٧]. تحديدا دقيقا. وإنها لمهمة خطيرة لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شئ كائنا ما كان هى ولاشك خطوة إلى الأمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة، ومن ثم يتضح أن الفلسفة العلمية هى تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية[٢٨] فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبرا جديدا عن العالم إذ ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر، هم العلماء، كل فى ميدان علمه الذى اختص به، فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك وهكذا بل مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى.

وهنا قد يسأل سائل: ولماذا لا نترك توضيح معانى الألفاظ والعبارات فى كل علم إلى أصحاب ذلك العلم؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه فى علومهم من ألفاظ وعبارات؟.

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين:

أولاً: ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام بأنفسهم بهذه المهمة بل كثيرا ما قاموا بها، غير أنهم إن فعلوا ذلك، كانوا فلاسفة إلى جانب كونهم علماء، فقد كان "نيوتن" فيلسوفا في محاولته تحديد كلمة (كتلة) وكان (أينشتاين) فيلسوفا في تحديده لمعنى (الآنية) وكان، رسل) فيلسوفا في تحديده لمعنى (العدد) ذلك لأن القضية العلمية هي التي تقول شيئا عن ظاهرة من ظواهر الطبيعة أما إن دار بحثك – لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة – بل عن (كلمة) أو عن (عبارة) فإنك بذلك تدخل في نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق. وهذا النطاق الآخر هو ما اصطلح أستاذنا على تسميته بالفلسفه العلمية.

وثانياً: إن العلماء في أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لألفاظهم فكثيرا جدا ما يستخدمون كلمات مثل (مكان) و (زمان) و (مادة) بغير الوقوف عندها ليحللوا معانيها، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيما هم بصدده من استخراج للقوانين العلمية وإذن فمن حسن الحظ أن رضيت جماعة من الناس لأنفسها أن تتتبع أقوال العلماء – لتتسقط الكلمات والعبارات التي يكون لها أهمية خاصة، فتجعلها موضوع بحثها، حتى إذا ما وضحت كلمة منها بالتحليل ردوها إلى العلم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية.

وذلك هو معنى قولهم أن الفلسفة كانت في بدء تاريخها تضم المعرفة الإنسانية كلها ثم أخذت العلوم تنسلخ من حظيرتها علما بعد علم، لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة، فإذا كنا نسمي كل من يحاول توضيح معنى لفظ فيلسوفاً إذاً فكل محاولة في بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئا فشيئا فكلما وضح فيها جانب أصبح علما قائما بذاته ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشتغلين بتوضيح معنى ألفاظ غامضة في مجالات فكرية معينة مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع، ولذلك فهذه كلها ما تزال تعد (علوما فلسفية) فهي من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتهما ألفاظها.

فليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعاني شغله الشاغل فالكيمياء تستخدم فكرة (العنصر) والهندسة تستخدم فكره (المكان) والميكانيكا فكرة (الحركة) وهي جميعا تفرض أن معاني هذه الألفاظ مفهومة وإذا تعرض العلماء لها بشئ من التحديد. فإنما يفعلون ذلك بما يكفي لعلومهم فقط، أما إذا راح عالم

يتعقب التحليل - لفكرة يستخدمها - حتى النهاية دون أن يكتفى بما يكفى بحثه العلمى، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل فى (فلسفة ذلك العلم)[٢٩].

ولو استعرضنا من اشتغلوا فعلا بفلسفة العلم أو بمناهج البحث - والمعنى واحد - لوجدناهم فريقين: فمنهم من كانوا فى الوقت نفسه علماء ومنهم من كانوا فلاسفة فمن أمثلة الأولين، جاليليو، ونيوتن وكلودبرناد، ومن أمثلة الآخرين، بيكون، ومل، وجيفوند، جون ديوى وإنا لنلحظ فرقا فى حديث هاتين الطائفتين إذ تتحدثان عن منهج البحث فأما العلماء منهم فتراهم يستبطنون أنفسهم ليروا ماذا هم فى الحقيقة يصنعون بإزاء علومهم إذ يقفون منها فيعتمدون على مشاهدة ما يصنعه العلماء إبان قيامهم ببحوثهم العلمية ليستدلوا المنهج العلمى استدلالا من أعمال هؤلاء العلماء وأقوالهم فحديث العلماء عن مناهجهم العلمية كثيرا ما يكون أقرب إلى مادة علم النفس لأنه حديث مستمد من ملاحظة العالم لنفسه ملاحظة باطنية فهو وحده الذى يستطيع القيام بها وأما حديث غير العلماء وعن منهج العلم فأقرب إلى مادة المنطق، لأنه قائم على تحليل الجانب الظاهر من أقوال العلماء وتجاربهم المعملية[٣٠].

اعتراضات على تجريبيته العلمية ورده عليها:

لم تكن دعوته إلى التجريبية العلمية لتمضى دون أن تشير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة، فمن المعارضين من أخذته الخشية أن يكون فى تلك الدعوة العلمية الخالصة ما يمس الدين من قريب أو من بعيد، فانطلق فى هجومه من هذه الزاوية فجاء الهجوم خليطا بين حجة عقلية وعاطفة دينية ومن المعارضين من كان دافعهم الأقوى والدفين هو المنافسة المهنية أكثر منه دفاعا عن الحق الفلسفى وكان مما أضعف هؤلاء قصورهم عن الإلمام الكافى بما يعارضونه ولعل علة ذلك القصور، أنهم - على الأغلب لم تكن لديهم الوسيلة اللغوية القادرة على الرجوع إلى المصادر الرئيسة لما يعارضونه فلاهم على قدر كاف من معرفة اللغة الإنجليزية التى كتبت بها معظم الأصول ولا هم على رغبة كافية فى تعقب الحقيقة فيقرأوا كتاباته العربية قبل أن يعارضوا. بل أخذوا الفكرة بما يشاع عنها بين عابرى السبيل، وكذلك من المعارضين من توافر له الإخلاص لكن فاتته قوة الحجة.

ويرى أستاذنا أن تجريبيته العلمية ذات طابع خاص، تجعل اللغة وتحليلها - لا الأشياء - مدار نظرها؟ فمن منطق التركيب اللغوى ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدما أهو تركيب صالح للتحدث عن واقع الطبيعة حديثا ذا معنى؟ أم هو تركيب

إذا ما حللناه وجدناه غير منطو على دلالة؟ ولقد أدى به التحليل المبدئي للغة وطرائق استخدامها إلى أنها تدور في أحد مجالين كبيرين، في أحدهما نستخدم اللغة "لتشير" برموزها إلى أشياء العالم الخارجي، وأما في المجال الآخر فتستخدم اللغة، لا لتشير إلى خارج، بل لتحرك في باطن الإنسان انفعالا أو عاطفة، أو لتقيم في داخل المتلقي بناء ذهنيا خالصا ليس من شأنه أن يكتسب معناه ودلالته من مقابلته مع كائنات العالم الخارجي[٣٠].

ولكن إذا سلمنا مع أستاذنا في القول بأن كل جملة مطالبة لكي تكون مقبولة من الناحية المنطقية – بأن تكون صورة متطابقة مع واقعة من الوقائع الممكنة تلقيها بالحواس البشرية وإلا كانت غير ذات معنى، فقد يعترض معترض قائلا: وما القول في جملة تتحدث عن الملائكة، بل عن الله سبحانه وتعالى، وما أكثر ما سمع اعتراضات من هذا القبيل، فلو أن هؤلاء المستنكرين وضعوا نصب ذاكرتهم دائما أن شروطه موجهة نحو ميدان واحد فقط، هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها، لما اعترضوا وما استنكروا[٣٢].

تلك كانت دعوته في أساسها، وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما يقبله وما يرفضه مما يجرى على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها في جدية المأخذ وعمق التفكير[٣٣].

تعقيـــــب

يمكن إجمال أهم النتائج التي انتهيت إليها مما قدمته عن التجريبية العلمية عند أستاذنا د. زكي نجيب محمود في النقاط التالية:

١- التجريبية العلمية هي مصطلح مرادف للوضعية المنطقية والوضعية المنطقية ليست مذهبا بقدر ماهي منهج للنظر العلمي يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة وينصب اهتمامها كله على مجال التفكير العلمي وقد انتمى أستاذنا إلى هذا التيار الفكري في إحدى مراحل تطوره الفكري وأعتقد أنها أطولها ونعلم أنه قد تحمس للوضعية المنطقية والدفاع عنها ونشرها في مصر والوطن العربي، ونعلم أيضا أنه لابد لمن يأخذ بهذا التيار أن يكون له اتجاه خاص في نظرته إلى مباحث المنطق وهذا ما نجده بالفعل لدى أستاذنا.

٢- كل ما كتبه أستاذنا في سبيل التجريبية العلمية – يقصد به مجال واحد من مجالات القول – وهو مجال العلم بمعناه الطبيعي التجريبي.

٣- كان كتاب "المنطق الوضعى" بجزئيه الأول والثانى وكتاب "خرافة الميتافيزيقا" دعامتين من ثالوث علمى أقامه خلال الخمسينات ليدعم به وقفة فلسفية آثرها على غيرها، ورأى فيها نفعا عظيما للأمة العربية فى نهوضها العلمى والفكرى والثقافى لأنها وقفة تستهدف - فى مجال النظر العلمى - منهجا يضبط القول ضبطا يصونه من الإنزلاق فى سيال اللفظ الذى يلهينا عن المعنى وأما ثالث الثالوث فهو كتاب "نحو فلسفة علمية" الصادر فى عام ١٩٥٨م.

٤- تتمثل تجريبيته العلمية فى ثلاثة مواقف فأولاها ما أضافه من أفكار جديدة فى دراسته المنطقية وثانيها موقفه من الميتافيزيقا وثالثها مفهومه للفلسفة العلمية.

٥- من أهم الأفكار الجديدة التى أضافها أستاذنا فى ثنايا دراساته المنطقية تحديده لطبيعة الأسماء الكلية وإشارته إلى أن الجملة التحليلية تحصيل حاصل ودعوته لتطبيق المنهج العلمى على العلوم الإنسانية وتحديده للشروط الواجب توافرها فى الجملة التى يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوما عن الطبيعة الخارجية.

٦- جعل أستاذنا الميتافيزيقا أول صيده وجعلها أول ما نظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ليجدها كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ولكن تدحضه التجربة أما هذه فكلامها كله أشبه برموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ويحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم بالنسبة له فما ذلك إلا ليضع منوالا أمام القارئ ينسج عليه عباراته ومقياسا يميز به ما يصلح أن يكون قولا علميا مقبولا وما لا يصلح. ونعلم أن ما يهاجمه أستاذنا هو الميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس كالمطلق والجوهر والشئ فى ذاته وما إلى ذلك. وأما تحليل القضية العلمية وكلام الناس فى حياتهم اليومية. فأمر مشروع بغير شك لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات دون أن يدعى إثبات حقيقة عن شئ من أشياء العالم.

٧- إراد أستاذنا للفلسفة أن تكون شبيهة بالعلم شريطة ألا يشارك الفلاسفة العلماء فى موضوعات بحثهم بل يقتصر نظرهم على ما يقوله العلماء عن الأشياء والكائنات من عبارات وما يصوغونه عنها من قوانين. فإذا حصروا اهتمامهم فى عباراتهم نفسها وفى قوانينهم نفسها يحللونها من حيث هى تركيبات من رموز ليروا إن

كانت تنطوى أولا تنطوى على فرض أو على مبدأ فيخرجوه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحا كانت فلسفتهم فلسفه علمية.

ومن ثم يتضح أن الفلسفة العلمية هى تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ويتفق هذا المعنى للفلسفة العلمية عند زكى نجيب محمود مع المعنى المقصود بفلسفة العلم. ففلسفة العلم هى حديث عن العلم وتعليق عليه من الناحية المنطقية.

٨- يرى أستاذنا أن تجريبيته العلمية ذات طابع خاص، تجعل اللغة وتحليلها لا الأشياء - مدار نظرها - فمن منطق التركيب اللغوى ذاته يستطيع الباحث أن يعلم مقدما أهو تركيب صالح للتحدث عن واقع الطبيعة حديثا ذا معنى؟ أم هو تركيب إذا ما حللناه وجدناه غير منطو على دلالة.

ولم تكن دعوته إلى التجريبية العلمية لتمض دون أن تثير المعارضة الشديدة من جهات مختلفة وقد عرض أستاذنا لآراء معارضيه وفند حججهم وعلى أى حال فتلك كانت دعوته فى أساسها. وترتب عليها ما ترتب من نتائج بالغة الأهمية فيما يقبله وما يرفضه مما يجرى على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين فجاءت الردود من المعارضين مختلفة باختلاف أصحابها فى جدية المأخذ وعمق التفكير.

الهوامش

١- نعلم أن أوجست كونت كان يلقى محاضرات فى كلية الهندسة سنه ١٨٢٦ يعرض فيها مذهبه الوضعى وأثناء إلقاء هذه المحاضرات كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها وظهرت فى المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان محاضرات فى الفلسفة.

انظر د. عبد الرحمن بدوى موسوعة الفلسفة جـ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت سنه ١٩٨٤، ص ٣١١، ٣١٢.

٢- د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، بيروت سنه ١٩٨٣ ، ص ٩٣، ٩٤.

٣- كان ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) أول فيلسوف وضعى بالمعنى الشامل الدقيق. حيث تنبه ونبه الأذهان إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدى إلى وصف العالم الواقع بالتفكير الاستنباطى وحده. ولم يكن هيوم أول من قال بهذا بل سبقه فلاسفة آخرون عرفوا أن التفكير الاستنباطى وحده لا يكفى بذاته أن ينبئ بشئ عن العالم الواقع وأن سبيل معرفة هذا العالم الواقع هو التمرس بظواهره

عن طريق الحواس. لكن فضل هيوم فى هذا الصدد هو تطبيق هذا المبدأ فى غير ملاينة أو تسامح، وبذا يكون أول من وجه الضربة القاتلة الأولى للتفكير الميتافيزيقى.

انظر د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م ص ٣١.

٤- د. زكريا ابراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ١ ط١، مكتبة مصر القاهرة، ١٩٦٨م ص ٢٨٤، ٢٨٥.

٥- د. زكى نجيب محمود. قصة عقل، ص ٩٣، ٩٤.

٦- د. محمود فهمى زيدان، زكى نجيب محمود سقراط مصر والعرب. المنتدى، النادى الأدبى، دبى، الإمارات العربية المتحدة، العدد ٩٤ مايو سنه ١٩٩١م ص ١٩.

٧- بدأت هذه المرحلة عام ١٩٤٥م واستمرت حتى صدور الطبعة الثانية من كتاب (خرافة الميتافيزيقا) تحت عنوان "موقف من الميتافيزيقا" عام ١٩٨٣م.

٨- صدر الجزء الأول من هذا الكتاب عام ١٩٥١ وتلاه الجزء الثانى عام ١٩٥٥.

٩- د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى جـ١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (هـ - م).

١٠- د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا ط٢، دار الشروق بيروت، سنه ١٩٨٣م، ص م.

١١- د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص ١١٢.

١٢- نفس المصدر ص ١٠٦، ١٠٧.

١٣- د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى جـ٢ ط٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنه ١٩٨٠م ص ص ٣٠٣، ٣١١.

١٤- د. زكى نجيب محمود، "قصة عقل" ص ١٠٨.

١٥- د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى جـ١ ص م.

١٦- د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا ص ع.

١٧- ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها فى معناها سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى. بل لابد أن تجئ العبارة الثانية التى هى تحليل ليس للأولى أكثر إبرازا للعناصر التى تنطوى عليها العبارة الأولى وبهذا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها،

بل يشترط أن تجئ العبارة الثانية مساوية للأولى فى معناها ومضافا إلى ذلك زيادة فى الوضوح وفى عرض عناصر المعنى لأنه لو كانت العبارة "ك" مجرد ترجمة للعبارة "ق" لا أكثر. فإن "ق" تكون أيضا ترجمة للعبارة "ك" ولقد ميز أستاذنا بين نوعين من التحليل المنطقى والتحليل الفلسفى ورأى أن مهمة المنطق الرئيسة هى البحث فى الألفاظ التى لا تسمى "شيئا" مثل (محل) (بعض) (إما أو) (إذًا - إذا) الخ لأنه حين يبحث فى هذه الألفاظ (العلاقية) فإنما يبحث فى التركيبة الصورية للعبارة بغض النظر عن (المادة) التى تملأ ذلك الإطار الصورى. فإذا تناولت هذا التركيب الصورى بالتحليل لأخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه. كان التحليل منطقيا. أما إذا تناولت أسماء (الأشياء) بالتحديد والتحليل فليس ذلك (منطقا) إنما هو تحليل (فلسفى).

انظر د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ص ١٤٧ - ١٥٦.

١٨- د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ٢١.

١٩- نفس المصدر ص (ز).

٢٠- نفس المصدر ص ١٦.

٢١- نفس المصدر ص ٧٨.

٢٢- نفس المصدر ص ١٠١.

٢٣- نفس المصدر ص ١٠٥.

٢٤- نفس المصدر ص ١٠.

٢٥- د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٧.

٢٦- نفس المصدر ص(ز).

٢٧- فكرة "المعنى" ومايقصد به، هى من أهم ماشغل الفلاسفة المعاصرين، إلى الحد الذى جعل بعضهم يذهب إلىأن تعريف الفلسفة هو أنها "تحديد المعانى" وإن الرأى عند هؤلاء الفلاسفة ليتشعب عند تحليلهم لمعنى كلمة "معنى" فمنهم من جعل معنى اللفظة المعنية هو "الشئ" الحسى نفسه الذى تشير إليه اللفظة؟ ومنهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جدا من أن يشمل جميع المجالات فقال إن (المعنى) هو (التصور الذهنى) (أى المفهوم) الذى تشير إليه اللفظة ثم لاحظ فريق ثالث بأن هذه التحديدات تقتصر على اللفظة وهى (اسم) قائم وحده على حسب أن الأهم وهو (الجملة) فقالوا إن الجملة

ذات (المعنى) هى تلك التى تتضمن بطريقة مفرداتـها وتركيبها إمكان التحقق العلمى من صدقها وإلا فهى جملة بغير معنى.

انظر د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا ص ك.

٢٨- يتفق هذا المعنى للفلسفة العلمية عند د. زكى نجيب محمود على المعنى المقصود بفلسفة العلم ففلسفة العلم هى حديث عن العلم وتعليق عليه من الناحية المنطقية. ففلسفة العلم ليست جزءًا من العلم ذاته يوضع مع بقية الأجزاء فى صعيد واحد، بحيث يقال مثلا فيزياء وكيمياء وبيولوجية وفلسفة علوم، كلا بل أن فلسفة العلم تجئ فى صعيد وحدها، لأنها حديث عن العلم وتعليق عليه فنسبتها إلى العلوم كنسبة اللغة الشارحة إلى اللغة فى أولى درجاتها وهى ما نطلق عليه اسم (اللغة الشيئية) وتعنى اللغة الشيئية مجموعة من الرموز اللفظية التى تصف واقع الأشياء وصفا مباشرا. ونعلم أن الكثرة الغالبة من العبارات والصيغ الرمزية فى أى كتاب علمى تنتمى إلى اللغة الشيئية لأن رجال العلوم يستخدمون الألفاظ وما إليها من رموز ليقرروا بها أحكاما عن الأشياء الواقعة وتلك غايتهم الأولى مثل أى شئ آخر لكنه مع ذلك قد نجد فى الكتاب العلمى، إلى جانب العبارات الشيئية. طائفة أخرى من العبارات لا يراد بها أن تصف الأشياء وصفا مباشرا بل يراد بها الحديث عن ألفاظ أو عبارات سواها مما ورد فى الكتاب العلمى نفسه مثال ذلك أن يسوق المؤلف عبارة يعرف بها طريقة استعماله للفظة معينة واردة فى كتابه أو أن يسوق عبارة ليدل بها على العلاقة المنطقية القائمة بين عبارات واردة عنده، كأن يبين مثلا أن العبارة س هى نتيجة تلزم حتما عن العبارة ص أو أن يبين أن النظرية "س" والنظرية "ص" متعارضتان ولا يمكن صدقهما معا أو أن العبارات الفلانية قد سبقت بمثابة الشواهد المؤيدة للنظرية المعبرة عنها بالعبارات العلانية كل هذه العبارات لا تكون الصلة فيها مباشرة بين العبارة اللفظية والشئ الخارجى الذى هو مادة العلم الذى تبحث فيه، بل تقوم الصلة بينها وبين مدركات ذلك العلم أى بينها وبين الألفاظ التى تعبر بها عن ذلك العلم ولذلك سميت تلك العبارات باسم (اللغة الشارحة) تمييزا لها من (اللغة الشيئية) التى سبقت الإشارة إليها. فالعبارات الشيئية فى الكتاب العلمى تعبر عن النظرية العلمية التى يريد العالم أن يتقدم بها، وأما العبارات الشارحة للعبارات الشيئية، فليست جزءًا من تلك النظرية

العلمية ذاتها بل هى تنتمى إلى ميدان آخر غير ميدان العلم نفسه، إذ تنتمى إلى ما نسميه بفلسفة العلوم.

انظر د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى جـ٢ ص ص ٣٧ - ٤٢.

٢٩- د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا ص ص ١٩ - ٢١.

٣٠- د. زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ص ٤٣.

٣١- زكى نجيب محمود، قصه عقل ، ص ١١٤ ، ١١٥.

٣٢- نفس المصدر ص ١٠٨ ، ١٠٩.

٣٣- نفس المصدر ص ١١٦.

مصادر ومراجع البحث

أولا : المصادر

١- زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى جـ١ ط٦، مكتبة الأنجلـو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

٢- -------------، نحو فلسفة علميه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٠.

٣- -------------، موقف من الميتافيزيقا ط٢، دار الشروق، بيروت ١٩٨٣.

٤- -------------، قصه عقل، دار الشروق، بيروت ١٩٨٣.

ثانيا : المراجع العربية

٥- د. زكريا إبراهيم، دراسـات فـى الفلسـفة المعـاصرة، جـ١ ، ط١، مكتبـة مصـر - القاهرة ١٩٦٨.

٦- د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة جـ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٤.

٧- د. محمود فهمى زيدان، زكـى نجيب محمـود، سقراط مصر والعرب، المنتدى. النادى الأدبى دبى، الإمارات العربية المتحدة العدد ٩٤ مايو ١٩٩١.



الاتجاه العلمي

عند زكي نجيب محمود

وموقفه من الميتافيزيقا

د. دولت عبد الرحيم



مقـــدمة

يعتبر زكى نجيب محمود علما من أعلام الفكر المصرى، ورمزا من رموز الأدب العربى والفلسفة العربية. لقد ترك ثروة هائلة فى المجال الفلسفى والإبداع الأدبى والفكر العلمى المستنير القائم على ملاحظة الظواهر، والحوادث (الأحداث).

لقد حاول أن يحرر الفكر من الخرافات والبحث فيما وراء الطبيعة وبحيث ركز على البحث فى الواقع المحسوس والملموس. من أجل ذلك نجد دراسات عديدة حول فكره، وكان تركيز أغلب هذه الدراسات فى المجال الفلسفى عنده، أما الجانب العلمى عنده فقد ذهبت بعض الدراسات إلى أنه يمثل مرحلة من مراحل حياته الفكرية وصرحت بأن هذه المرحلة هى من ١٩٥٠م إلى١٩٧٠م.

ويعتقد أصحاب هذه الدراسات أن المرحلة العلمية عند زكى نجيب محمود قد انتهت عند هذا الحد.

من أجل ذلك جاءت هذه الدراسة بهدف توضيح الجانب العلمى عند زكى نجيب محمود، وبيان أن مرحلة الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية فى الفكر العلمى عنده لم تتوقف بل ظلت سارية فى كل مؤلفاته وبحيث أننا لا نجده متخليا عن تفكيره العلمى وإيمانه بالعلم، بل أنه حاول أن يعثر على التفكير العلمى فى التراث العربى، وذلك حين كتب عن المنهج التجريبى عند جابر بن حيان، وبذلك أوضح وأكد على أن الفكر العلمى كان موجودا عند العرب كما اكتشفه وعايشه عند الغرب، وصرح هو بنفسه بأن الفكر العلمى ليس غربيا صرفا بل له جذوره العربية الأصيلة.

وتركز هذه الدراسة على محورين أساسيين هما: أولا: الاتجاه العلمى عند زكى نجيب محمود، ثانيا موقفه من الميتافيزيقا.

ومن خلال دراستنا لمؤلفاته الفلسفية نستشف ملامح وظلال فلسفة العلم التى تحدث عنها كثيرا فى أكثر من موضع من كتاباته وحدد معالمها من وحى رؤيته الخاصة للفلسفة والعلم.

وإذا كانت مدرسة الوضعية المنطقية قد حاولت أن تقيم جسرًا بين الفلسفة والعلم قبله، فما هو الجديد الذى أضافه زكى نجيب محمود إلى فلسفة العلم.

للإجابة عن هذا السؤال المطروح سنحاول توضيح مفهوم العلم، ودور المنهج العلمى، وأنواعه، ومجالات تطبيقه على العلوم المختلفة، وذلك من خلال كتابات أستاذنا زكى نجيب محمود.

ثم نبحر بعد ذلك فى بحر الميتافيزيقا الخاص بفكره ورؤيته لها، مع محاولة فهم وتعليل أسباب الموقف الذى أخذه منها، وهل كان محقا فى هذا الموقف؟

كل ذلك سوف نحاول البحث عنه من خلال هذه الدراسة.

أولاً: الاتجاه العلمى عند زكى نجيب محمود:

قدم زكى نجيب مجموعة من التعريفات الخاصة بالعلم مع الشرح والتحليل والتعليل أيضا، وقد تناول فكره العلمى من خلال مؤلفاته، وهى على وجه التحديد كتاب المنطق الوضعى(1)، وكتاب نحو فلسفة علمية(2) وكتاب قصة عقل(3)، وكتاب ثقافتنا فى مواجهة العصر(4)، فضلا عن مؤلفاته ومقالاته الأخرى التى تناول فيها أيضا مفهومه للعلم وكيفية ربطه بالفلسفة ليكونا معا فكرا علميا فلسفيا.

ويبدو لنا من خلال مؤلفاته أن مفهوم العلم كان مرتبطا بالمنهج وأيضا مرتبطا بالقانون. وإن كان مفكرنا زكى نجيب يؤيد ارتباط العلم بالمنهج وذلك لأن القانون يتميز بالثبات بينما العلم فى حالة تغير باستمرار.

وقد أوضح لنا بعض النظريات العلمية التى طرأ عليها التغير، وقدم نموذجا خاصا بالنظريات التى تغيرت، وبحيث تم استحداث نظريات أخرى جديدة وصحيحة، وذلك من خلال عرضه لتاريخ العلم عند الأمم السابقة(5) المتمثلة فى الفراعنة، والبابليين والأشوريين(6)، واليونانيين ثم تاريخ العلم فى العصر الوسيط(7) والعصر الحديث(8).

وحاول زكى نجيب محمود أن يقيم موازنة ما بين العلم والدين(9) وما بين العلم والفن(10)، ثم انتهى به المطاف إلى إقامة علاقة وطيدة بين العلم والفلسفة(11).

ومن خلال عرض تاريخ العلم ونظريات العلم التى تغيرت واستحدثت بدلا منها نظريات أكثر صحة يتبين لنا أن مفكرنا كان يهتم بالمنهج واعتبره عنصرا هاما وفعالا، ويساعد على التقدم العلمى وذلك بعد عقد المقارنات التى أقامها ما بين العلم والفن والعلم والدين فاستنتج أن المنهج يكون أكثر ملائمة للعلم بسبب خضوع المنهج العلمى للمنطق الذى يهدف إلى حل المشكلات العلمية.

ويرى زكى نجيب محمود أن النموذج المثالى للتفكير العلمى هو استخدام المنهج الذى يعتمد على المنطق، وأوضح مجالات تطبيق هذا المنهج فى مجالين هامين هما:

أولا: المجال الخاص بعلم الطبيعة، والكيمياء، والجيولوجيا، وهذا المجال يعد مرتبطا ارتباطا وثيقا بالعلم.

ثانيًا: المجال الخاص بعلم الاقتصاد، والاجتماع، وإدارة الأعمال والفلسفة والقانون.
وينفى زكى نجيب محمود صفة العلمية عن هذا المجال.
ويدعم تأييده للمنهج العلمي ودفاعه عنه من خلال عرض خصائصه وهى الوصف والتفسير والتنبؤ Predection، ويرى أن هذه الخاصية الأخيرة تعد أهم خصائص المنهج العلمي ويتفق على هذا الرأى كل من "مارشال وكر" و"راشنباخ" ولعل سبب اهتمامهم بالتنبؤ، أنهم اعتبروا أن وظيفة العلم الأساسية هى التنبؤ[١٢] بالحوادث التى سوف تحدث فى الكون[١٣]. ومن الواضح تأثر زكى نجيب بهذا الرأى.
ويصنف زكى نجيب محمود المنهج العلمي إلى ثلاث مناهج هى:-
أولا: المنهج التجريبى الاستقرائى.
ثانيا: المنهج الرياضى.
ثالثًا: المنهج التحليلى.
ويخصص لكل منهج علما معينا يمكن تطبيق هذا المنهج عليه بالتحديد ويكون أكثر ملائمة له عن غيره من المناهج الأخرى[١٤] فعلى سبيل المثال لا الحصر، خصص المنهج التجريبى الاستقرائى للعلوم الطبيعية أو العلوم التجريبية) التى تتخذ من التجربة محكا ليقينها العلمي.
ويشرح زكى نجيب محمود بالتفصيل خصائص المنهج التجريبى وهى الملاحظة والتجربة والفرض، ويركز أكثر على خاصية التجربة[١٥]. وعلى خاصية الفرض العلمي الذى سوف يصبح قانونا بعد اختباره وتجريبه[١٦].
أما المنهج الرياضى فهو يختص بالعلوم الرياضية، ووصفها بأنها علوم تركيبية تعتمد على الذهن يقينية الصدق، بينما العلوم التجريبية (الطبيعية) احتمالية الصدق.
أما المنهج التحليلى فيخص به الدراسات الفلسفية، ولقد أعطى لهذا المنهج أهمية كبيرة وقدم الأدلة والبراهين التى تؤيد اهتمامه بذلك المنهج وحدد وظيفته فى تحليل قضايا العلم، وبالتعاون بين المنهج التحليلى والمنهج التجريبى يمكن تحويل الفلسفة إلى فلسفة علمية.
ولقد أضاف زكى نجيب محمود نوعًا آخر من العلوم وهى العلوم الإنسانية وهى تندرج تحت العلوم التجريبية (أو الطبيعية) لأنها تعتمد على المنهج التجريبى.

ويبدو أن زكى نجيب محمود يساوى فى المكانة والمرتبة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية بل ويوازن بينهما، وقد تناول هذا الموضوع بإستفاضة كبيرة مدعمة بالأمثلة والأدلة والبراهين فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر".

وتوصل إلى أن العلوم الطبيعية تخدم العلوم الإنسانية، وتساعد على رقيها وتقدمها، ولا تعرقل مسيرتها وتدعوها إلى التخلف، وأنه ليس هناك أى تعارض بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية[١٧].

وكانت النتيجة المنطقية التى أثبتها مفكرنا أن المنهج العلمى يفيد فى تطور العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية مما أدى به إلى دعوته إلى تطبيق المنهج العلمى على الحياة اليومية نفسها لأنه وجد أن العلم ليس مقصورًا على المعامل والأنابيب بل هو أى تفكير منظم يستمد الحقائق من المشاهدة الدقيقة والتجربة ثم يربطها فى نسق يضمها معًا.

ويخاطب زكى نجيب محمود العقل الإنسانى باعتباره أداة التفكير العلمى المنظم، وهو الوحيد الذى يمكن أن يتقبل المنهج العلمى من أجل ذلك يركز زكى نجيب على العقل العلمى الذى يتخذ من المنهج العلمى وسيلة فى تحقيق أغراضه العلمية وكشفه عن الظواهر التى يريد تعليلها بظواهر أخرى.

ونستنتج من حديث مفكرنا عن أنواع المناهج العلمية أنه يفضل بعض المناهج على بعضها الآخر والدليل على ذلك الاستنتاج أنه عرض عرضا تاريخيا لمراحل نشأة وتطوير المنهج التجريبى وأنه لم يكن وليد للصدفة المباشرة مما أدى به إلى عرض مستفيض لمراحل التجريب وأنواعه وتطبيقاته حتى على مستوى الحياة اليومية، كما سبق أن أشرت إلى ذلك .. وأيضًا على المجال الفلسفى حتى تصبح الفلسفة علمية منهجية وتقترب اقترابا أكثر من الواقع الحسى التجريبى.

ويركز مفكرنا على المنهج التحليلى ويقدم وصفًا شاملا ودقيقًا لمفهومه وأنواعه، وأبرز الفلاسفة المتخصصين فيه وهم: "رسل" و"دافيد هيوم" و"أوجست كونت" وكان فى أغلب الأحيان مؤيدا لآراء فلاسفة التحليل ومدافعا عنها لأنها تلتزم الدقة العلمية وتحديد الألفاظ، وخاصة منهج التحليل المنطقى باعتباره وظيفة وعمل فيلسوف العلم[١٩].

وأيد زكى نجيب فلاسفة العلم وخاصة فلاسفة الوضعية المنطقية، وكما أطلق عليها هو المدرسة التجريبية العلمية وكان مدافعا عن أفكارها ومؤمنا بها لأنه وجد أن

هذه المدرسة هى صدى لأفكاره الفلسفية العلمية، وكان يحلم أن تتحول الفلسفة العربية إلى فلسفة علمية بعيدة عن الخرافات والخزعبلات، وتتقدم وتتطور مثل العلم.

ويحاول زكى نجيب محمود أن يزيل اللبس والغموض حول مفهومه للفلسفة العلمية أو اتهامه بأنه مجرد مردد أو مقلد أو متابع للوضعية المنطقية فيشير إلى ذلك فى كتابه "قصة عقل"[٢] وذلك حتى يبين سبب التوافق والتشابه بين آرائه وآراء الوضعية المنطقية فيقول: "كان الموضوع الذى أطالعه عندئذ هو عرض لموقف فلسفى لم يكن قد قضى على ولادة صورته المعروضة أكثر من ربع قرن وأسماء أصحابه يومئذ بالوضعية المنطقية وأما اللمعة الذهنية التى أحسست بها فى تلك اللحظة فهو شعورى، بأننى أقف هنا دون سائر التيارات والمذاهب، ولم يبد لى الامر مقصورا على مزاج شخصى يتفق تفصيلا مع جعل الرداء على قدر المرتدى بل أنى أشعر فى اللحظة الواقعة الفلسفية العلمية فى كل ما كتبته بطريق مباشر مرة وبالطريق غير المباشر مرات وكان الدعوة بالطريق غير المباشر كلما كانت موضوع الكتابة شيئا آخر غير الفلسفة كالنقد الأدبى مثلا لكنى نظرت بمنظار الوضعية المنطقية، وحاسبت نفسى حسابا عسيرا فى دقة الصياغة اللفظية كما تريد لنا الواقعة الفلسفية أن نفعل تجاه اللغة كتابة وقراءة"[٢١].

ويبدو لنا من هذا النص أن زكى نجيب محمود بحكم عقليته العلمية النقدية التى كانت تملك بعدًا نظريًا قد نجح فى تحويل مسار الفلسفة إلى فلسفة علمية، فلما اطلع على فكر الوضعية المنطقية وجد ضالته الفلسفية ووجد نفسه مدفوعا إلى هذا الفكر العلمى الفلسفى، لأنه موجود أصلا لديه ثم التقى به فازداد قوة وإيمانًا ودفاعا عن رؤيته لفلسفة العلم أو كما عبر هو: "وجد أنها ثوب قد فصل طبيعة تفكيره، فاتخذها هاديا ونبراسًا"[٢٢].

ويصف زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية بأنها لم تكن بدعا وأنها وهى التى قد تبدو بسيطة أمام العيون العابرة ليست بأقل من ثورة شاملة تغير من الفلسفة ووسائلها وأهدافها معًا[٢٣].

ويؤكد زكى نجيب محمود على الدور الحيوى والهام التى قامت به مدرسة الوضعية المنطقية فى مجال فلسفة العلم إذ أنها كشفت ما تنطوى عليه فقط نقط الابتداء فى مختلف العلوم حيث أنها تتعقب أقوال العلماء وتردها إلى جذورها الأولى لتبحث عن أهمية هذه الآراء والأشياء التى يبحثونها.

وقد حدد زكى نجيب محمود الأسباب التى دفعته إلى أن يتجه بالفلسفة نحو العلم. لقد وجد أن الفلسفة قديما كانت تضم كل العلوم ثم بدأت تدور فى العصور الوسطى فى فلك الدين ثم حدث استقلال لكل علم من العلوم، وأصبح كل علم قائم بذاته له منهج خاص وموضوع محدد.

وقد تخصصت العلوم وازدادت دقة بأجهزتها فأصبح المجال أمام الفيلسوف أن يدور فى فلك هذه العلوم ليحللها ولا يضيف لها شيئًا جديدًا بل يبحث فى قضاياها ويحلل لغتها ومحتواها(٢٤).

ولعل هذه الأسباب هى نفسها التى دعت إلى نشأة مدرسة الوضعية المنطقية والتى يتلقى فكر أستاذنا زكى نجيب محمود معها، وعلى وجه التحديد مع فيلسوف العلم رودلف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠م) الذى جسد آراء وأفكار مدرسة الوضعية المنطقية، وعبر عن أهدافها ووصف عمل فلاسفة العلم بقوله: "عملنا هو التحليل المنطقى لا الفلسفة"(٢٥).

ثانيًا: موقف زكى نجيب محمود من الميتافيزيقا

يبدو لنا هذا الموقف واضحا من خلال اتجاهه العلمى ورغبته فى إلحاق الفلسفة بالعلم وقد عبر عن هذه الأفكار فى كتاب "خرافة الميتافيزيقا" ذلك الكتاب الذى أثار عنوانه جدالا وشكوكا أدت إلى قيام سوء فهم لهذا الكتاب فغيَّر زكى نجيب محمود عنوانه إلى "موقف من الميتافيزيقا"

وقدم زكى نجيب محمود تعريفا للميتافيزيقا بأنها "العلم الأول" والحكمة واللاهوت. ولقد وضع هذا التعريف فى إطار المنهج التحليلى على القضايا وحلل هذه العبارات السابقة "الحكمة" "اللاهوت" فقال عنها أنها تحتوى على كلام فارغ خال من المعنى، بمقياس أن العبارة الميتافيزيقية التى تخبرنا عن شئ غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط هو أنه لا ينطبق عليها القول بالصدق أو الكذب، فإن العبارة التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب أحد نوعين، إما تحليلية أو تركيبية وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منهما(٢٦).

ويضع زكى نجيب محمود معايير للحكم على القضية الميتافيزيقية وهى إما أن تكون خاضعة للصدق أو الكذب، كما سبق أن أشرت، وإما أن تكون معبرة عن تحصيل حاصل، وأن تعبر عن فرض تحققه التجربة.

واستنتج زكى نجيب محمود أن فالقضية الميتافيزيقية لا تخضع لهذه المعايير التى تخضع لها القضايا التحليلية، والتركيبية إذن القضية الميتافيزيقية فى رأيه خالية من المعنى[٢٧].

كما وضع زكى نجيب محمود شروطا لرفض القضية الميتافيزيقية منها أنها لاتخضع للمنهج التحليلى وعبر عن القضية التحليلية بأنها لا تقول شيئا جديدًا عن الموضوع الذى تتحدث عنه فهى لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره. ووجد أن القضية الميتافيزيقية مخالفة لهذا الشرط ولا ينطبق عليها.

كما استعان بالمنطق كشرط من شروط الحكم على القضية الميتافيزيقية وعبر عن سبب رفضه للعبارات الميتافيزيقية بأنه ليس اعتراضا على العبارات الميتافيزيقية على أساس خطأ فى ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية،[٢٨] ومعيار المنطق هو الصدق أو الكذب بينما القضية الميتافيزيقية لا ينطبق عليها هذا الشرط.

ويستعين زكى نجيب محمود بكل الطرق والوسائل للدفاع عن موقفه تجاه الميتافيزيقا فيستخدم المنطق الرياضى الذى يعتمد على الرموز بدلا من الألفاظ ويقدم مثالا على ذلك لدحض وهدم العبارة الميتافيزيقية فيقول: "إن اسم الفئة كالعبارة الوصفية ورمز تناقض أى أنه رمز غير مرموز له على سبيل المثال: "أبناء الأغنياء" و"طلبة كلية الآداب" ليست تسمى كائنا بعينه نستطيع أن نمسكه قائلا هذا هو "أبناء الأغنياء" أو ذلك هو "طلبة كلية الآداب" إنما أنت فى هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة وإذا أنت بمثابة من يقول "س" فرد من "أبناء الأغنياء"، أو "س" فرد من "طلبة كلية الآداب" ومعنى ذلك أن هذه العبارات ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم.

ويتضح من كلام مفكرنا أنه يؤيد القضايا الجزئية الواقعية والتى تعنى شيئا بذاته موجودا وجودا حسيا ولا يقبل العبارات العامة والتى ليس لها وجود حسى مثل العبارات الميتافيزيقية.

وإذا كان موقف زكى نجيب محمود نابعًا من عقليته العلمية المنهجية المنظمة فإن هذا الموقف سبق وأن أخذه كانط حين رفض الميتافيزيقا المتعالية لسبب عجز العقل البشرى عن إدراكها.

إن موقف زكى نجيب محمود لا يخلو من أثر مدرسة الوضعية المنطقية عليه فلقد أخذ كارناب موقفًا معاديًا من الميتافيزيقا فى رفضه لها بالمعنى الذى يجعل

الميتافيزيقا بحثا فى أشياء لا تقع فى مجال الحس مثل الشئ فى ذاته والمطلق. والمثل العليا، والعلة الأولى للعالم، والعدم والقيم الأخلاقية[٢٩].

ويدعو كارناب إلى مشاركته فى موقفه المعادى للميتافيزيقا فعبر عن ذلك قائلا: ".. فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا، يتبين له أن جميع المشكلات بمعناها الحقيقى ما هى إلا تحليلات لتركيبات لغوية[٣٠].

وبناء على ذلك تصبح الفلسفة هى منطق العلوم أى تحليل القضايا العلمية تحليلا يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ليتضح معناها، وهذه رؤية كارناب لفلسفة العلم ويوافقه عليها زكى نجيب محمود.

ومن خلال عرض الإتجاه العلمى عند مفكرنا وموقفه من الميتافيزيقا يتضح لنا أن زكى نجيب محمود قد وقف موقفا فلسفيا علميا يتضمن ثورة على القديم. وأنه قاد مسيرة الرفض للفكر الراكد وبحيث أراد أن يبعث الفلسفة بعثا جديدا ومتطورا مثل العلم فأقام صرحا فلسفيا علميا يكون أساسه أرض الواقع المحسوس وبحيث يعتمد على المنهج العلمى والمنهج التحليلى.

ويحتكم إلى المنطق الذى يميز الزائف من الصحيح والصدق من الكذب. وأن تتسق الفلسفة مع روح العصر العلمى.

ويوضح زكى نجيب محمود أن الفلسفة ليست منافسة للعلم فى موضوعات بحثه، بل أنها تخدم هذا العلم أو ذاك من العلوم بتوضيح قضاياه فإذا كان عمل العلوم أن تقول أقوالا عدة فى وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها، فعمل الفلسفة هو البحث فى منطق تلك الأقوال وتوضيح الغامض منها.

ولكى يزيد الأمر وضوحا نجده يقول: "إن الفلسفة لا شأن لها بالعالم وعلى الفلسفة أن تتشبه بالعلم ولا تقترن بالعلم بالمعنى الذى يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء فى موضوعات بحثهم، فيبحثون فى الفلك مع علماء الفلك، وفى الطبيعة مع علماء الطبيعة، وفى تطور الأحياء مع علماء البيولوجي وهكذا، بل إننا على النقيض من ذلك يحرم على الفيلسوف باعتباره فيلسوفا أن يتصدى للحديث عن العلم حديثا إخباريا بأى وجه من الوجوه لأنه لا يملك أدوات البحث التى تمكنه من ذلك وهو منوطا بالملاحظة وإجراء التجارب حتى ينتهى بها إلى أحكام إخبارية عن العالم[٣١].

وبذلك يكون زكى نجيب محمود قد أوضح مفاهيم الفلسفة العلمية ووضع حدودا فاصلة بينها وبين العلم وحدد شروط التعامل بينهما. وبحيث يكون لكل من العالم والفيلسوف مهمته الخاصة، كما وضع مفكرنا توازنا بين الفلسفة والعلم، وجعل الفلسفة تسير جنبا إلى جنب مع العلم وبحيث يثرى كل منهما الآخر بالتقدم والتطور والازدهار.

الهـــوامـــش

١- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، مكتبة النهضة، ص٢٣٨، ٣٣٩، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٤، ٣٩١، ٣٩٢.

٢- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٦، ١٧، ١٤، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٤٩، ١٠٠.

٣- د. زكى نجيب محمود: قصة عقل، ص١٠٢، ١١٨.

٤- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص٢١٩، ٢٢٦.

٥- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص٢١٩، ٢٢٦.

٦- المرجع السابق: ص٢١٩.

٧- المرجع السابق: ص٢١٩.

٨- المرجع السابق: ص٢١٩.

٩- د. زكى نجيب محمود: قصة عقل ص١٠٢.

١٠- المرجع السابق: قصة عقل ص١٠٢.

١١- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى ص٣٩٤.

١٢- د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم، ص١٥٠.

١٣- د. محمد عماد اسماعيل: المنهج العلمى وتفسير السلوك ص٣٠.

١٤- ملحوظة، وقد سبق الكندى ١٦٠هـ زكى نجيب محمود فى هذا المجال وأوضح أن لكل علم منهج خاص به، انظر رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة.

١٥- عن معنى التجربة وخصائصها، انظر د. عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى ص١٢٨ وأيضًا د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى ص٣٨٩.

١٦- د. يحيى هاشم فرغل: الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، ص١٧٧.

١٧- د. زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر ص٢٢٦.

١٨- وأؤيده فى هذا الرأى لأن حياتنا اليومية تعانى من الاضطراب والفوضى والقلق والتوتر. أما المنهج العلمى فسوف يحل مشاكل عديدة، وخاصة مشاكل المرأة العاملة، وتنظيم الحياة الأسرية التى أصابها الخلل.

١٩- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٢.

٢٠- د. زكى نجيب محمود: قصة عقل ص٩٣.

٢١- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص٩٣.
٢٢- المرجع السابق: ص٩٣.
٢٣- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص١٦.
٢٤- د. زكي نجيب محمود: قصة عقل. ص١١٨.
25- Carnap. Rudolf.: The unity of Science, P. 29.
٢٦-د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص٧٤.
٢٧- المرجع السابق، ص٧٨.
٢٨- المرجع السابق، ص٨٢.
٢٩- د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص٥.
٣٠- د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص٢٠١.
٣١- د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ص١٩.

المصادر والمراجع

أولا: المصــــادر

مؤلفات د. زكي نجيب محمود

المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق، بيروت، ١٩٥٧م.
المنطق الوضعي: الأنجلو المصرية جـ١ ١٩٥٦م، جـ٢ ١٩٦١م.
تجديد الفكر العربي: دار الشروق، بيروت، القاهرة سنة ١٩٧٣م.
ثقافتنا في مواجهة العصر: دار الشروق، بيروت، القاهرة ١٩٧٦م.
حصاد السنين: دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
خرافة الميتافيزيقا: مكتبة النهضة ١٩٥٣م.
عربي بين ثقافتين: دار الشروق بيروت ١٩٦٠م.
في حياتنا العقلية: بيروت، القاهرة، ١٩٧٩م.
قصة عقل، دار الشروق، بيروت، القاهرة ١٩٨٣م.
نحو فلسفة علمية: الأنجلو المصرية، القاهرة ط١ ١٩٥٨م.
برتراند رسل: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ٢، ١٩٦٧م.
ديفد هيوم: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ٧، ١٩٥٨م.
جابر بن حيان: الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥م.
حياة الفكر في العالم الجديد: دار الشروق. د. ت.

قصة نفس، دار الشروق بيروت، القاهرة ط٢ سنة ١٩٨٣م.
من زاوية فلسفية، دار الشروق بيروت القاهرة ط٣، ١٩٨٢م.

ثانيًا المراجع العربية

د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مصر، ط١ سنة ١٩٧٣م.
د. زكريا إبراهيم: مجلة الفكر المعاصر عدد ١٢، سنة ١٩٦٦م.
د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ١٩٦٠م.
د. محمد عماد الدين اسماعيل: المنهج العلمي وتفسير السلوك.

ثالثًا المراجع الأجنبية

- Ayer.
Language: Truth and Logic, Power Publication New york. 1935.
- Carnap. R.
Philosophy and Logical Syntax - London, 1935.
- Russell.
Mysticism and Logic Londoon, 1953.



فلسفـــة اللغـــة

عند زكى نجيب محمود

د. سعيد مراد



أولا: بين الفلسفة و اللغة :

إن العلاقة بين الفلسفة و اللغة حظيت باهتمام كثيرين من الفلاسفة و الأدباء منذ زمن بعيد، فلقد شهدت بلاد اليونان القديمة اجتهادات متنوعة ، و صياغات عديدة تؤكد عمق الصلة بين الفلسفة و اللغة "و أمتاز الاغريق الأقدمون بنظراتهم في اللغة ،و تناولوا هذه القضية بنظر دقيق فيه كثير من الحذق فتأملوا أصل اللغة وتاريخها و نظامها ، و من غير شك فإن الثقافة اللغوية الحديثة تدين للتراث الإغريقي بشيء غير يسير" (1).

و نستطيع أن نحدد البدايات الأولى للبحث اللغوى عند الإغريق فيما قدمه السوفسطائيون من فنون الخطابة و الحوار و الجدل و شيوع المحسنات اللفظية و ألوان البديع في أقوالهم بهدف كسب ثقة جمهور الناس و إقناعهم فالسفسطاني هو " الحاذق أو الماهر في فن من الفنون ، و لذلك أطلق على كبار الشعراء و الفلاسفة و الموسيقيين بل على الحكماء السبعة" (2) و اللغة التى عنى هؤلاء بتعليمها هى تلك اللغة الفنية التى تشع بالإيحاء الذى يأخذ بالألباب و يكسب التأييد و يلقى القبول ، و لقد كانت اللغة هى المدخل الطبيعي لتعلم العلوم الإنسانية ، فاتجه "السفسطائيون إلى تعليم جميع العلوم الإنسانية ، فى مقابل العلوم الطبيعية التى كانت محور البحث في القرن السادس و أوائل القرن الخامس قبل الميلاد فكان منهم اللغويون الذين يبحثون فى أصل اللغة و أسرارها أهى من ابتكار الإنسان أم من خلق الطبيعة و منهم المناطقة الذين يشرحون أشعار "هوميروس" و "هزيود" و منهم الخطباء مثل "جورجياس" الذى كان يخلب الألباب بسحر البيان ، و منهم من كان يبحث فى الاخلاق و السياسة و الفن و الفلسفة الطبيعية"(3) و على الرغم من سوء سمعة السفسطائيين إلا أنهم فى مجال علوم البلاغة قد كان لهم فضل مذكور وغير منكور، ويرث سقراط ملك السفسطائيين بالرغم من هجومه عليهم و معارضته لهم، فسقراط من أبرز من أجاد صناعة البيان و كان يعلم فى الملاعب و البساتين و يغشى دور الأثينيين .

و هنا يقف زكى نجيب محمود و قفة جادة مع فلسفة "سقراط " ليوضح أولا: المنهج الجديد الذى أرتضاه لنفسه و أثر سقراط فى تشكيل ملامح هذا المنهج . وثانيا : ليوضح "فلسفة اللغة عند سقراط " إن صح هذا التعبير . فيقول :- "كان صاحبنا قد فرغ فى أوائل ثلاثينيات القرن ، من ترجمة المحاورات السقراطية الأربع، و قد تركت فيه أعمق الأثر من عدة وجوه، فأولا و قبل أى شيء آخر ، كانت تلك

الوقفة مع شخص سقراط كما تجلى في محاوراته تلك هي بمثابة الخطوة الأولى على طريق تربيته تربية منهجية ، تمهد له السبيل إلى نشاط فكرى مستقيم "[٤] .. لكن كيف حدث ذلك ؟ و ما علاقته بفلسفة اللغة ؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلا : ".. ذلك أن الفيلسوف قد حاول مع محاوريه – لأول مرة في تاريخ الفكر الانسانى – أن يحددوا معانى الكلمات التى يستخدمونها في مجالات الحياة الجارية و إلا فهل يعقل أن يتحدث ناقد عن أثر من آثار الفن و هو لا يدرى بأى الخصائص يتميز "الفن" ؟ وهل يعقل أن يتشدق سياسى بالديمقراطية ، حتى إذا ما سئل عن الديمقراطية عجز عن الجواب ؟ و هل يعقل أن نجد الشاب "أوطيفرون" في المحكمة مطالبا بإنزال العقاب الملائم على أبيه لأن أباه قد طرح بأحد عبيده في خندق فقتله، حتى إذا ما سأله سقراط ليحدد له معنى " التقوى " التى اتهم أباه بالخروج عليها ، لم يجد الشاب للسؤال عنده جوابا ، سوى أن قال لسقراط : إنّ التقوى هى عمل كهذا الذى أقوم به الآن ، و هنا قدم الفيلسوف للشاب في ايجاز ، ما يعلمه بأن "العلم" الصحيح بحقيقة من الحقائق لا يكون بذكر جزئية تندرج مع غيرها من جزئيات السلوك لتكون هى الأمثلة العابرة على الحقيقة العلمية لفكرة من الأفكار ، فقد كان واجبا عقليا على "أوطيفرون" قبل أن يتهم أباه في المحكمة بأنه قد خرج على حدود "التقوى" فاستحق العقاب ، أن يعلم أولا تعريف "التقوى" تعريفا محكما ، يكون بعد ذلك هو المرجع الذى تقاس إليه جزئيات السلوك البشرى ، لنميز فيها بين التقى و الفاجر"[٥].
وهذا يعنى أن سقراط كان مهموما بالبحث عن "المعنى الكلى" للألفاظ . و كان هذا هو أول الدروس التى تعلمها زكى نجيب محمود ثم تراكمت لدية المعارف و تعمقت التجارب ، حيث وجد في التحليلات المعاصرة ما يضيف إليه إضافات تزيده اقترابا من الدقة العلمية كما ينبغى لها أن تكون .. و النتيجة التى انتهى إليها "أن سقراط – و جميع فلاسفة اليونان مع معظم الفلاسفة قبل عصرنا هذا الذى نراه متمثلا في القرن العشرين كله، و ما قبله من عقود القرن الماضى الذى سبقه – أقول إن هؤلاء جميعا كانوا على ظن بأن المعنى الكلى الواحد ، يعد حقيقة عقلية مستقلة بذاتها ، ويمكن تعريفها و تحديدها ، كالمعنى الكلى الذى شغل به سقراط مع الشاب الذى قابله في ساحة المحمة يتهم أباه، و هو معنى "التقوى" و يجرى مجراه كل المعانى العامة: الحرية، العدالة، المساواة، الصدق، الوفاء.. الخ، و لم يكن أحد من هؤلاء قد أدرك حقيقة الأمر، كما كشف عنها التحليل الرياضى في العصر القائم ألا و هى أن أى معنى من هذه المعانى العامة، إن هو في و اقع أمره إلا تكثيف لجملة ضغطت في

مفرد لغوى واحد، فإذا أردنا أن نرفع عن الفكرة تكثيفها لتظهر عناصرها المضمرة اضطررنا عندئذ أن نبحث عن مبتدأ للخبر الموجود فى المعنى المتمثل فى الوحدة اللغوية التى بين أيدينا"[6]. على هذا النحو كان سقراط بما يمثله من البحث عن حقائق الأشياء، و مفهومات الألفاظ و دلالتها الفكرية للوقوف على المعنى الكلى للفظ.. مقدمة أساسية لمنهج زكى نجيب محمود فى تحليل اللغة، و هذا ما يؤكد عليه حين يقول :- "إنه لا يجوز لصاحب الفكر العلمى، أن يستخدم اسما ما، إلا إذا سبق علمه بما يسميه ذلك الاسم و أنه لكثير جدا ما يحدث لصاحب الفكر العلمى الغامض المهوش، أن يملأ شدقيه بكلمات و عبارات على حساب أنها فكر من الفكر بمعناه الصحيح، فإذا طالبته أن يصور لك تفصيلات الموقف الحى، الذى يتصور وجوده من خلال كلماته، عجز عن التصوير نتيجة لعجز عن التصور . و من هنا ندرك دقة الفقهاء المسلمين حين أدركوا أن "الحكم على شىء فرع عن تصوره " - كما قالوا - أى إنك لا يحق لك حكم مالم تكن قد كملت لك الصورة الذهنية لحقيقة من الحقائق، بتفصيلاتها الأساسية التى يتيح لك أن تتصور كيف يكون موقع الأشياء فى علم الأشياء إذا صدق ذلك التصور الذهنى المزعوم. لقد كان ذلك هو نفسه ما يتضمنه منهج الفكر الرياضى، و الفكر العلمى المتصل بالعلوم الطبيعية كذلك، على مابين الحالتين من أوجه الإختلاف"[7]. و هذا يعنى أن سقراط مع غيره من الفلاسفة اللاحقين له قد اصطنعوا منهجا يعتمد على دقة المعنى إذ أنهم "يبحثون عن دقة المعنى لأى معنى من المعانى العامة، مثل قولنا "حرية" و "عدالة" بل وفيما يختص بالأسماء التى نشير بها إلى أنواع الكائنات مثل قولنا "شجرة" و "نهر" يفكرون على منهاج الفكر الرياضى، ففى العلوم الرياضية تنتقل الحركة العقلية من فكرة إلى فكرة دون أن يعنى الرياضى بالوقائع الفعلية التى تقع فى دنيا الأشياء "[8] . ولعل ذلك ما يفسر موقف سقراط من هؤلاء الذين أجادوا استخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية "منذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه، فالذين وجهوا الإتهام إليه هم كما قال، مذنبون باستخدام الفصاحة و إلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية"[9]. إذ أن الانصراف إلى العناية بهذه المحسنات ينتهى بالمتحدث إلى إهمال المعنى و غياب المفهوم . لم يشغل سقراط نفسه بتجويد العبارات.. بل كانت الفلسفة عنده تعنى البحث أن هناك أشياء يمكن أن ترى و أن تقال، و إلا كانت مجرد ثرثرة و هراء و سحب نعيش فيها. لقد خرج زكى نجيب محمود بعد فراغه من ترجمة أربع محاورات لأفلاطون، وكلها وثيقة العرى بحياة سقراط الحقيقية، قبل

محاكمته، وفى أثناء محاكمته، و بعد محاكمته إذ حكم عليه بالموت "خرج من تلك الترجمة و مصباح جديد فى يده، و هو المصباح الذى يتغلغل بضيائه فى المدركات العقلية ذات الأهمية الخاصة فى قدرة الانسان على فهم المعانى فهما صحيحا ودقيقا.. على أن المصباح المنهجى الذى خرج به صاحبنا من معايشة لسقراط... لم يتجاوز منهج التفكير كما عرفته العصور السابقة جميعا قبل النهضة الأوروبية إلا استثناءات متناثرة لا تؤدى إلى حكم عام، و أعنى ذلك النهج "الرياضى" الذى يضع فروضه فى أى موضوع أراد أن يجعله مجالا لبحثه، ثم يستخرج من تلك الفروض المقدمة نتائجها بطريقة التوليد... و مع ذلك فليس الذى خرج به صاحبنا قليل الشأن، بالرغم من أنه كان لابد له أن ينتظر نحو عشرين عاما بعد ذلك، ليسعد الحظ بأن تقدم إليه الدراسات الحديثة ما يكمل به المنهج السقراطى فتكتمل له الصورة "رياضة" و طبيعة" و ما يندرج تحتهما من فروع العلم والمعرفة على اختلافها، نعم لم يكن المصباح السقراطى الذى خرج به قليل الشأن فى تنويره.. و السعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء و حقائق المعانى، هو بمثابة الجوهر فى حركات "التنوير".(١٠) على هذا القدر من الأهمية كان سقراط بمنهجه القائم على ضرورة معرفة طبائع الأشياء و حقائق المعانى أحد أهم المداخل الرئيسه لتشكيل البناء اللغوى الفلسفى عند زكى نجيب محمود ثم يأتى دور "أفلاطون" الفيلسوف الأديب الحالم الباحث عن الحقيقة الكلية المطلقة فى توثيق عرى العلاقة بين اللغة و الفلسفة "إن تأثير أفلاطون فى الفلسفة هو على الأرجح أعظم من تأثير أى شخص آخر، فأفلاطون الذى كان وريثا لسقراط و الفلاسفة السابقين له، و كان مؤسس الأكاديمية و معلم أرسطو يحتل موقعا مركزيا فى الفكر الفلسفى، ولاشك أن هذا هو الذى دعا عالم المنطق الفرنسى. أ. جوبلو E.Goblot إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقا، بل هو الميتافيزيقا الواحدة و الوحيدة... و من المهم عند دراستنا لأفلاطون، أن نتذكر دائما الدور الرئيس الذى تلعبه عنده الرياضيات"(١١) و من المعلوم أن فلسفة اللغه قد ارتبطت بدراسة الرياضيات من حيث المنهج و استخدام الرمز للدلالة على المعنى، فإذا ما أضفنا إلى هذا الجانب الرياضى جانبا هاما آخر يمثل جوهر فلسفة أفلاطون و هو نظريته فى المثل، لأدركنا قيمة فلسفة أفلاطون فى مجال اللغة و خاصة عند التوقف على معالم نظريته فى الفن و التى يأتى الشعر كواحد من أبرز ملامحها.. و تأتى نظرية المثل هذه كى تجسد مفهوم الفلسفة عند أفلاطون "إن أفلاطون يعرف الفلسفة بأنها رؤية

الحقيقة.. وجواب أفلاطون عن هذا السؤال : ما هي الحقيقة ؟ بعد أن قسم الموجودات إلى حقيقة وظاهر، أن الحقيقة هي المثل، و أن المحسوسات إن هي إلا مظاهر لتلك المثل.. وليس معنى ذلك أنه وصل إلى الحقيقة بالفعل... و كل ما جاء في خلال المحاورات خاصا بالمثل فإنما هو محاولات للبحث عنها و تحديدها".(١٢)

وتعتبر نظرية المثل من أخصب المصادر الفلسفية لفهم الخيال الفني وما يحتويه من عناصر أدبية كالمجاز والاستعارة و الكناية.. و كل ما من شأنه أن يرتفع من الحسي إلى العقلي أو المادي المحسوس إلى اللامحسوس.. و لنظرية المثل "جانب منطقي وجانب ميتافيزيقي ففي، الجانب المنطقي نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التي تنتمي إلى نوع ما، والألفاظ العامة التي نطلقها عليها، وهكذا فإن اللفظ العام (فرس) لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك وإنما إلى أي فرس أي أن معناه مستقل عن أي فرس بعينه، و عما يحدث لأي فرس كهذا كما أن هذا المعنى لا وجود له في المكان و الزمان، وإنما هو أزلي، أما في الجانب الميتافيزيقي، فإن النظرية تعني أن هناك في مكان ما فرسا (مثاليا) – أي الفرس بما هو كذلك – فريدا لا يتغير، و هذا هو ما يشير إليه لفظ "الفرس" أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس "المثالي" أو تشارك فيه، أي أن المثال كامل و حقيقي، على حين أن الشيء الجزئي ناقص و ظاهري فحسب"(١٣). و ذلك يعني أن اللفظ له دلالة مطلقة في عالم المثل و في ذات الوقت له دلالة جزئية تدل على شخص في عالم المادة أو الوجودالوهمي من و جهة نظر أفلاطون . و المثل في النهاية "أصل الوجود و الحقيقة معا "ميتافيزيقية– وجودية، و منطقية – معرفية، نظرية و عملية في آن واحد، إن العقل يفكر فيها بالجدل و بالتركيب "ديالكتيك و سيلليتيك" و بالتحليل "أو التقسيم" و بالتأليف "دياريزيه و سينتنزيه" لكن واجبه و مهمته أن يعرفها، يوجد معها وفيها و بها ... لا ليدير ظهره أو يصرف نظره عن الكائنات المحسوسة المتغيرة، بل ليحسن فهمها و تقديرها و قياسها بمقياس المثل و النماذج "(١٤). إنّ هذه الرؤية الفلسفية لا تفسر لنا الوجود فقط و إنما هي تقدم في ذات الوقت نظرية في المعرفة، و نظرية في اللغة تقوم على النموذج و المثال (المصدر في اللغة) ثم تستخدم منهج التحليل و التركيب ثم القياس في جدلية الصعود و الهبوط فينتقل من المثال إلى الواقع هبوطا و من الجزئي إلى الكلي صعودا.

نخلص مما تقدم أن المثال عند أفلاطون هو : "المعنى المعقول الثابت الواحد في مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة و التي ينطبق عليها

هذا "المعنى"[15] وعلاقة ذلك باللغة أنه يفسر طبيعة العلاقة بين اللغة و الفكر من جهة ودور المدرك الحسى للجزئيات فى ابداع اللغة التعبيرية كرمز لهذا المدرك "فالتفكير ينتهى دائما إلى لغة، بل لا سبيل إلى المنطقى و السامى منه بدونها، و قديما قال أفلاطون جملة بقيت خالدة، هى أن التفكير كلام نفسى"[16].

وعلى ضوء نظرية أفلاطون فى المثل عالج زكى نجيب محمود قضية الصورة فى الفلسفة و الفن وهى من أبرز القضايا المثارة فى فلسفة اللغة من جهة قدرة اللغة على التجاوز و و الانتقال من الواقع المادى إلى المثال المجرد،و قد كانت آراء أفلاطون من أهم الركائز التى حددت هذه العلاقة عند صاحبنا حيث يقول : "يقول أفلاطون ما معناه إن أفراد الكائنات كما نراها فى دنيانا الظاهرة هذه، يستحيل أن تكون هى الحقائق، خذ الدائرة مثلا ففى عالمنا دوائر كثيرة،فهناك أقراص من المعدن دائرية، و قطع من النقود دائرية ، و أرغفة من الخبز دائرية وهناك دوائر مرسومة على الورق و غير ه، فهل هذه كلها دوائر حقا ؟ كلا لأننا نلاحظ بينها تفاوتا، فالدائرة فى قطعة النقود أكمل منها فى الرغيف ، و الدائرة المرسومة بالفرجار على الورق أكمل من دائرة القرش و هكذا تستطيع أن تتصور سلما متدرجا من دوائر يعلو بعضها على بعض فى نصيبها من حقيقة الدائرة، فأين تكون " الدائرة" الكاملة ؟ إنها لا تكون إلا كائنا عقليا، هو الذى نسميه "مثال" الدائرة، فإذا لم يكن هذا "المثال"العقلى كائنا بيننا فى عالم المحسات ، فلابد أن يكون هناك عالم عقلى لهذه المثل كلها "[17]. و على هذا النحو نستطيع أن نجرد الكائن الجزئى من كثير جدا من تفصيلاته العالقة به، و تظل حقيقته قائمة فى المثال العقلى.. وهذا لا نقدر علية إلا باستخدام اللغة التى تبدأ بالإدراك الحسى الجزئى إلى أن تصل إلى اللفظة التى ترمز لكل الجزئيات المدركة فى عالم الحس. و الصياغه الفنية ما هى إلا انتقال من التعيين إلى التجريد و هذا أيضا شأن الفن. و هذا يعنى أن لغة الفن ليست لغة عادية و إنما هى لغة مثالية، لكن ماذا نعنى باللغة المثالية ؟ لدينا لغتان يمكننا استخدام أحدهما للتعبير عما نريد قوله أو كتابته، وهى تلك اللغة المثالية الشائعة بين الناس جميعا، أما اللغة الخاصة فهى اللغة الفنية أو اللغة الجمالية، و هذه خاصة بالفنانين من الأدباء، و استخدام ألفاظ اللغة عندهم لا يخرج عن نوعين من الكلمات:-

(أ) "فإما أن تستخدم كلمات لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض. كأن تقول مثلا : "لون أصفر" أو أن تقول "خط مستقيم".

(ب) أو أن تستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة في أجزاء العمل الفني المعروض، كأن تقول مثلاعن لوحة ما إن فيها "حياة"[١٨].

على هذا النحو تأتي الألفاظ لتعبر عن الواقع بالإضافة إلى البعد الباطني الذاتي للناقد أو الأديب.

و من هموم زكي نجيب محمود في هذا السياق إبراز أهميه الكلمات والألفاظ في لغة من اللغات حيث يقول :- "الكلمات كالكائنات الحية، منها العقيم و منها الولود، فمن الكلمات ما تنطق بها و كأنك لم تنطق بشيء . إذ ينزل الكلام على تراب الأرض كالحصاة الضئيلة لا يهتز لها يابس ولا ماء، و لكن منها ما لا يلبث أن تنفرج عنه الشفتان حتى يطير مع الهواء في أرجاء الأرض والسماء كأنه من عتاة الطير، و هو لا يكاد يهبط بأرض حتى يبيض و يفرخ إلى أن تمتليء بنسله عقول الناس و نفوسهم كلاما وكتابة وتعليقا و شرحا و اتفاقا على الرأي هنا و اختلاف هناك"[١٩] .

إن قضية اللغة عند زكي نجيب محمود قضية تولدت بفعل التراكم الحضاري عند صاحبنا، إنه لم يقف عند شاطيء معين و إنما وقف عند شواطيء كثيرة منها القديم و الوسيط و الحديث و المعاصر، و منها العربي و منها الغربي، فإذا كان قد وقف عند سقراط قائلا : "لعل الحديث لم يبلغ أوجه ألا على لسان سقراط، ذلك المحدث العظيم، الذي كان أول من سجل في تاريخ الأدب مثلا للحديث يكون فنا ولا يكون لغوا، هم ففن الحديث له علائمه و شروطه كأي فن أخر، فهو فن إذا خرج منه المتحدثان أخصب فكرا و أصفى نفسا و أرحب أفقا وأغرز شعورا... فالحديث فن إذا ترجم لصاحبه عن شعوره ترجمة تحيل ذلك الشعور عقلا"[٢٠].

إن هذه الوقفة مع سقراط مهدت للحديث عن تلميذه والمعبر عن أفكاره بتسجيلها في صورة محاورات "أفلاطون" ذلك الفيلسوف الفنان الذي أجاد استخدام اللغة بكل أبعادها في عرض مذهبه الفلسفي القائم على اعتبار ارتباطا اللغة بالفكر و أهمية دلالة الرمز على أساس أن الرموز تشير إلى حقائق الأشياء التي هي في عالم المثال.

و إذا كان زكي نجيب محمود قد وقف وسط هذا الركام الكثيف من الثقافة اليونانية، فقد كان بحكم انتمائه مفتونا بعطاء أمته الحضاري و في جملته الاسهامات المنهجية الدقيقة في مجال اللغة ، و هذا واضح في وقفته مع الفارابي و الجاحظ

وأبى حيان التوحيدى و ابن جنى و الجرجانى و المعرى و غيرهم من أساطين الفكر والأدب.

يقول عن أهم إسهام قام به الفارابى فى مجال اللغة و الفن فيما أطلق عليه نظرية الشعر عند الفارابى : حيث يقول :- "ورد فى كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" نص يصف به - فى إيجاز و تركيز - طبيعة الشعر و مهمته، مما يصح، بل مما ينبغى أن يكون موضع عنايتنا تحليلا و نقدا لأنه يضع الأساس لمذهب فى الفن الشعرى أراه قريب الشبه بمذهب معاصر يعرضا I.A.Richards فى كتابه "مبادىء النقد الأدبى" و مؤدى هذا المذهب الفارابى هو أن الغاية التى يحققها الشعر، هى أن يوحى لقارئه بوقفة سلوكية يريدها له الشاعر لا بالقول المباشر، بل برسم صورة يكون بينها و بين السلوك المرتجى علاقة الإشارة الموحية، و لو صدق هذا المذهب، كانت لنا به ثلاثة معايير يكمل بعضها بعضا، نستطيع بها أن نميز جيد الشعر من رديئه: أولها أن ترسم القصيدة صورة أو صورا تتكامل أجزاؤها بحيث يمكن تصويرها، وثانيها أن يكون للصورة المرسومة من قوة التداعى ما تستجلب به إلى الذهن شبيها لهامن الخبرة المكنونة عند قارئها، و ثالثها أن تكون الصورة المستدعاة حافزا لصاحبها على اصطناع وجهة للنظر ينظر بها إلى العالم، فيصطبغ بها سلوكه على وجه الإجمال"[٢١].

إنّ الذى يعنى زكى نجيب محمود فى نظرية الفارابى الشعرية هو التأكيد على علاقة اللغة بالفكر، حتى تلك اللغة الفنية الخاصة. و هذا نفس الهدف الذى بحث عنه عند الجاحظ الذى تحدث عن الأسلوب الجيد ووضع له شرائط و ضوابط فقال : "وأما الأسلوب الجيد عند الجاحظ فشرطه الأساسى أن يبسط الكلام ليفهم، فليس الكتاب إلى شىء أحوج منه إلا إفهام معاينه"و يستطرد الجاحظ ليفصل رأيه بعض الشىء فيقول : "إن الكتاب المجيد فى أسلوبه هو الذى لا يتعقب ألفاظه تهذيبا و تنقيحا و تصفية وتزويقا حتى يحذف منها كل ما ليس مطلوبا لأداء المعنى المراد لها أن تؤديه، و ذلك لأن الكاتب الذى لا يبقى من لفظه إلا ما ينطق بلب اللب، حاذفا فضوله مسقطا زوائده، و يتعذر فهمه على القارئين، "لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم" و إنما جودة الأسلوب تتطلب حذف زوائد اللفظ بالقدر الذى لا يكون سببا فى إغلاق المعنى على الناس و بعد ذلك تكون الإطالة مما يعيب الأسلوب، على أن الجاحظ يعود فيتحول فيقول إن من ضروب القول ما يطيب فيه الإسهاب و منها ما يطيب فيه الإيجاز ، ثم ينبهنا الجاحظ هنا إلى ملاحظة طريفة، حين يقول: إن العرب يميلون

إلى الإيجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الإطناب، لأن العرب تكفيهم الإشارة الخاطفة ليفهموا، و لا كذلك سواهم، ولذلك - و هنا موضع الطرافة الذى أشرت إليه - "رأينا الله تبارك و تعالى، إذا خاطب العرب و الأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة و الوحى و الحذف ، و إذا خاطب بنى إسرئيل أو حكى عنهم، جعله مبسوطا وزاد فى الكلام"[٢٢]. على هذا النحو يتتبع صاحبنا علاقة اللغة بالفكر واعتبار الأسلوب جيدا إذا كان واضحا فى معناه متسقا فى مبناه.

و ننتقل نقلة أخرى مع صاحبنا إلى أديب الفلاسفة و فيلسوف الأدباء أبوحيان التوحيدى، حيث يعرض خلاصة الرأى حول خصائص الحديث الجيد يقول : "إن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل، و يشمل على فكاهة، و يكون ذا جدة و طرافة و إن الإنسان ليسأم من كل شىء إلا من الحديث الطلى، ففى المحادثة تلقيح للعقول، و ترويح للقلب، و تسريح للهم، و تنقيح للأدب"[٢٣]

ويواصل زكى نجيب محمود متابعاته اللغوية عند التوحيدى و يتوقف عند بعض التحديدات اللغوية التى تفرق بين معنى كلمة "عتيق" و معنى كلمة "قديم" ومعانى، حادث، و محدث و حديث، فماذا قال التوحيدى: "... و التعجب كله منوط بالحادث؛ و أما التعظيم و الإجلال فهما لكل ما قدم : إما بالزمان، و إما بالدهر، ومثال ما يقدم بالزمان الذهب و الياقوت و ما شابههما من الجواهر التى بعد العهد بمبادئها، وسيمتد العهد جدا إلى نهاياتها، و أما ما تقدم بالدهر، فكالعقل و النفس و الطبيعة... و"العتيق" يقال على وجهين : فأحدهما يشار به إلى الكرم والحُسن و العظمة، وهذا موجود فى قول العرب : "البيت العتيق" و الآخر يشار به إلى قدم من الزمان مجهول... "الحادث"ما يلحظ نفسه و"المحدث" ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عند محدث. و"الحديث" كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان وما كان منه" . و كون زكى نجيب محمود يهتم بمثل هذه المقارنات اللغوية لمعانى الكلمات عند التوحيدى يؤكد ما يهدف اليه فى تحليل المفردات للوصول إلى المعانى الدقيقةالتى تقتضى مطابقة اللفظ للمعنى الماثل فى الذهن..

و ينتقل بنا زكى نجيب محمود نقلة منهجية فى دراسة اللغة تقوم على منطق العقل مع فيلسوف اللغة "ابن جنى" الذى قال عنه :-"نكاد لا نجد له ضربا فى النظر إلى موضوع - هو موضوع اللغة لم يشهد تراثنا الفكرى موضوعا آخر ينافسه فى مدى ما ظفر به من اهتمام المفكرين اللهم إلا استثناء واحد - ربما هو الدين، لكن هذا الرجل - و اعنى به عثمان بن جنى - قد استطاع أن يعلو برأسه .فوق

كثرة الرؤوس لأنه لم يقف عند السطح الظاهر من الموضوع، بل حاول الغوص إلى جذوره ومبادئه، و إن أمره ليزيد عجبا حين نعلم أنه من أصل يونانى، فلايسعنا إلا أن نسأل: و كيف استطاع ؟ لكن الإهتمام و العناية و الدرس تفعل الأعاجيب" [٢٥]. ما الذى أثار كل هذا الإعجاب لدى صاحبنا بهذه الشخصية. لقد أثار إعجابه، هذا المنهج العقلانى فى دراسة اللغة من خلال كتاب "الخصائص" - أى خصائص اللغة العربية - و قد اختار العديد من النماذج التى أثيرت حولها الكثير من المناقشات واختلف الناس فيها مذاهب شتى، إلا أن، "ابن جنى" كانت له رؤية علمية دقيقة نلمحها منذ السطر الأول، تدل على حدة الذهن و شمول النظر و من أهم القضايا التى وقف عندها زكى نجيب محمود:

أ - التفرقة بين " الكلام" و "القول"

و فى هذا يقول صاحبنا ملخصا رأى "ابن جنى" : ...يأخذ فى تحليل كل من اللفظتين إلى أحرفها، وفى تقليب هذه الأحرف لتأخذ جميع الأوضاع الممكنة، حتى إذا ما أدرك معنى ضاربا فى تلك الأوضاع جميعا، كان هذا المعنى هو اللب العميق الذى تنطوى عليه اللفظة" [٢٦]. ثم يخلص بعد هذا التحليل إلى نتائج فى أسس اللغة بل و فى أسس المنطق العقلى ذاته منها : "أن يكون شرط الكلام أن يستقل بنفسه وأن يجيئ مفيدًا لمعناه وهو ما يسميه النحويون "جملة" أما القول فلا يشترط فيه هذا الاكتمال فى البناء فكل ما تحرك به اللسان هو قول، تاما كان أو ناقصا، و بهذا يكون كل كلام قولا و ليس كل قول كلاما، و لما كان "القول" غير مشروط بصورة محددة معينة، إتسع معناه ليدل على الإعتقادات و الآراء كأن تحكى عن فلان بأنه يقول بقول أبى حنيفة، و إنه لمما يدل على الفرق بين " القول" و"الكلام" إجماع الناس على أن يقولوا : القرآن كلام الله ، و لايقال عن القرآن : قول الله وذلك حين تأخذ بقول معين فليس شرطا أن تلتزم بحرف الأصل، بل يكفى أن تأخذ الرأى أو الفكرة و المحتوى، و لما كان القرآن ثابتا على صورة لفظية معينة، لم يعد جائزا أن يقول القائلون لقد أخذنا بقول القرآن ... و مادام الشرط فى "الكلام" أن يكون تام المعنى، لم يكن الحرف الواحد، بل و لا الكلمة الواحدة كلاما، فالكلمة الواحدة لا تتملك قلب السامع ، و هل يمكن للسامع أن يستعذب قولا حين لا يكون القائل قد نطق إلا بحرف واحد أو بكلمة واحدة ؟ بل إن الحرف الواحد لا وجود له فى النطق، فحاول أن تنطق بحرف واحد وهو فى حالة سكون ؟ إنك عندئذ ستضطر اضطرارا إلى إضافة حرف الألف إليه ليمكن النطق به، و كذلك

إن كان الحرف متحركا و أردت الابتداء به أو الوقوف عليه ، فلابد لك عندئذ من أن تنطق بالحرف مقرونا بحركة و إلا استحال عليك النطق به[٢٧]. إن هذه القضية قضية الكلام المفيد و الذى يؤدى إلى معنى قضية طرحت عند علماء الأصول خاصة المعتزلة الذين و قفوا طويلا عند مشكلة كلام الله. يقول ابن مثويه: "المأخوذ عن أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان، بأن نبتدىء بالمتحرك و نقف على الساكن" [٢٨] وإذا كان النحويون قد قالوا :الكلام ثلاثة أشياء : إسم و فعل و حرف جاء لمعنى ثم جعلوا الحرف كالباء و اللام و غيرها من الزوائد، و هذا يقتضى أنهم جعلوا الحرف الواحد كلاما ، فإن هذا لا يصح لأنه اسم صناعى لا لغوى فصار كالهمزة و الجر عندهم فى هذه الحركات كالجوهر والعرض عند علماء الأصول[٢٩] إن زكى نجيب محمود يريد فى هذه الجزئية أن يؤكد على كون اللغة فكر.

ب) اللغة أهى إلهام أم اصطلاح :

تلك هى القضية الثانية التى شدت انتباه زكى نجيب محمود من خلال دراسة كتاب الخصائص و قد طرح السؤال على النحو التالى: هل اللغة إلهام أم اصطلاح ؟ و بصيغة أخرى أهى توقيف أم تواضع ؟ "و المعنى المقصود بالسؤال هو ما إذا كانت اللغة كلها رموز اصطلح على استخدامها مجموعة من الناس، وكان فى مستطاعهم أن يصطلحوا على سواها، أم هى هكذا أوحى بها إلى الناس و لم يكن لهم قبل بتغييرها؟"[٣٠]: و ينتهى ابن جنى إلى الرأى القائل بأن اللغة اصطلاحية حيث يقول : أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع و اصطلاح، لاوحى و توقيف إلا أن أبا على- رحمه الله - قال لى يوما : هى من عند الله، و احتج بقوله سبحانه : "وعلم آدم الأسماء كلها" وهذا لا يتناول موضع الخلاف ، و ذلك أنه قد يجوز أن، يكون تأويله : أقدر أدم على أن واضع عليها ، و هذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة،فإذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط الاستدلال "فإن قيل : فاللغة فيها أسماء و أفعال وحروف وليس يجوز أن يكون المعلم من الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها ؟ - قيل : أعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القيل ولابد لكل كلام مفيد من الاسم و قد تستغنى الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف و الفعل فلما كانت الأسماء من القوة و الأولية فى النفس و المرتبة - على ما لا خفاء به - جاز أن يكتفى بها مما هو تال لها، ومحمول فى الحاجة إليه عليها"[٣١].

وقد أعجب صاحبنا بهذا الرأى إعجابا شديدا يدل على ذلك قوله: "وليس يمكن فيما اعتقد أن يكون الأمر على غير هذا الذى ذهب إليه ابن جنى، لا من حيث اللغة العربية وحدها، بل من حيث اللغة على إطلاقها"(٣٢).

ج) اللغة العربية: أكلامية هى أم فقهية؟:

تلك نقلة أخرى من نقلات صاحبنا فى كتاب الخصائص. والمقصود من هذا السؤال المطروح هو: "هل تخضع قواعد النحو العربى للتعليل العقلى، وبذلك تكون اللغة العربية كلامية الطابع، أو هى تستعصى على التعليل لكونها سماعية تقليدية، وعندئذ تكون فقهية الطابع؟ .. يقول ابن جنى جوابا على السؤال المذكور : "اعلم أن عال النحوين... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين" فإذا وجدنا العرب يرفعون الفاعل و ينصبوب المفعول ، كان علينا أن نبحث: لماذا كان الأمر هكذا ؟ و لا يجوز أن نكتفى بذكر القاعدة النحوية قائلين: هكذا سمعنا العرب يتكلمون و لاتعليل، و لست أرى كيف يمكن أن تبلغ العقلانية بقوم مبلغ هذا الهدف الذى استهدفه ابن جنى، فما كان أيسر أن يقال عن اللغة وقواعدها إنها منقولة هكذا ولدا عن والد،وما علينا إلا أن نستخلص القواعد من حالات الاستعمال الفعلى للغة عند أصحابها الأولين الذين خلقوها، ثم ما أعسر أن نتعقب هذا المسموع المنقول إلى علله العقلية التى تبرز وجودًا على نحو معين دون سواه ؟ .. فلماذا كانت قاعدة العربى فى الكلام أن يرفع الفاعل و أن ينصب المفعول ؟ لماذا لم يصطلح المتكلمون بالعربية على عكس ذلك ؟ هنا لم يقل ابن جنى: هكذا جرى الأمر و لا تعليل ، بل هو يحاول التعليل ، فيقول: "... الذى فعلوه أحزم ، وذلك أن المفعول لكثرته، و ذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ، و يكثر فى كلامهم ما يستخفون" و تصور ابن جنى سائلا يسأل أليس فى اللغة أشياء كثيرة لا يستطيع تعليلها على هذا النحو ؟ فيجيب:"... لسنا ندعى أن علل أهل العربية فى سمت العلل الكلامية ألبتة، بل ندعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهية"(٣٣). و يعلن زكى نجيب محمود عن هذه الدقة المنهجية و يصف ابن جنى بأنه ذو منهج علمى دقيق.

إن ابن جنى على هذا النحو يعد واحدًا من أبرز أعلام فلسفة اللغة، و لاجدال فى أنه قد أثر تأثيرًا بالغا فى هذا المجال من الدراسات اللغوية، و لعل إعجاب صاحبنا يعكس نظرته هو إلى اللغة، فيواصل عرض آراء ابن جنى فى كثير من المسائل التى لايتسع البحث لذكرها. و نقول عنها إجمالا إنها مسائل فى غاية الأهمية فى الدرس

اللغوى من هذه المسائل الكلام عن: الإيجاز و الإطالة أيهما أقرب إلى الطبع العربى؟ و كان العرب إلى الإيجاز أميل و من الإكثار أبعد.

مسألة أخرى، و هى: إجماع أهل العربية على شىء متى يكون حجة ؟ يجيب ابن جنى قائلا: "إعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص و المقيس على المنصوص، فأما إن لم يعط يده بذلك، فلا يكون إجماعهم حجة عليه، وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره فى قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ" ثم يعرض لمسألة ثالثة الشكل أو المضمون : أيهما أولى بالعناية ليصبح الأدب أدبا و الفكر فكرا ؟و النصوص فى هذا كثيرة نكتفى منها بنص واحد لابن جنى حيث يقول:- إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها و تهذبها و تراعيها و تلاحظ أحكامها ، بالشعر تارة، و بالخطب أخرى، و بالأسجاع التى تلتزمها و تتكلف استمرارها ، فإن المعانى أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا فى نفوسها".

لقد طالت الوقفة مع ابن جنى، و لكن ماذا نأخذ و ماذا ندع من أهم كتاب عن خصائص اللغة العربية ؟ ثم كيف نقف على مكونات البناء اللغوى عند زكى نجيب محمود ؟ كان من الضرورى إذن أن نقف هذه الوقفة الطويلة ثم ننتقل بعدها إلى شخصية أخرى تمثل واحدًا من أبرز أعلام النقد البارزين. عبد القاهر الجرجانى. لنعوض قضية من قضايا اللغة حيث نشرح تصوره:-

للمعنى كيف يبنى على اللغة التى تحمله : و الجرجانى يعالج هذه القضية فى كتابيه: "أسرار البلاغة" و "إعجاز القرآن" يقول فى كتابه أسرار البلاغة : "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، يعمد بها إلى وجه من التركيب و الترتيب"[٣٥] ثم يمضى شارحا فيقول: إنك لو تناولت بيتا من الشعر أو فصلا من النثر، و عددت كلماته عدا كيف جاء و اتفق مبطلا نظام تلك الكلمات الذى بنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها المعنى الذى لها و مغيرا لترتيب الكلمات الذى بخصوصيته أفاد كما أفاد لأخرجت البناء اللغوى "من كمال البيان إلى مجال الهذيان" نحو أن نقول فى:

"قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل"

"منزل قفا ذكرى من نبك حبيب"

فلماذا كان لترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان؟ يجيب الجرجانى بقوله: "ذلك لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب

نفسه الذى انتظمت به المعانى فى ذهن المتكلم، ولقد انتظمت المعانى هناك وفق ما يقتضيه العقل، فالمنطق العقلى نفسه يدلك على أى المعانى يجب أن تسبق، وأيها يجب أن تأتى لاحقة، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذى نقفه من عالم الأشياء، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله، والموصوف يجب أن يذكر أولا لتلحق به الصفة التى نريد أن ننعته بها"[٣٦]. وعلى الرغم من تأكيد زكى نجيب محمود على أن الجرجانى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى يتفق فى هذا الرأى مع ما قال به برتراند رسل فى القرن العشرين كما جاء فى كتابه "فى معنى الصدق" إلا أنه لا يوافق كليا على ما انتهى إليه الجرجانى فى هذه القضية حيث يقول: "وهنا لا ينبغى لنا أن نترك الجرجانى بغير تعليق، فلسنا على ثقة بما يزعمه من أن مثل ذلك الترتيب الذى ضرب له الأمثلة هو من حكم "العقل" و"المنطق" لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه لغات الأرض جميعًا، لأن المتكلم بلغة – أيا كانت – هو إنسان يتساوى مع بقية الناس فيما هو"عقل" و "منطق" فإذا رأينا اللغة الإنجليزية مثلا تقدم الصفة على الموصوف بها، عرفنا أن الأمر ليس محتوما بأحكام العقل"[٣٧].

قضية أخرى يبحثها زكى نجيب محمود عند الجرجانى هى:-

ما الذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية – شعرا كانت أم نثرا –؟ يجيب الجرجانى بقوله: "إن اللفظ فى حد ذاته عنصر محايد لا جمال فيه ولا قبح، لكن الذى يعطيه الجمال الأدبى أو يسلبه منه، هو مسايرته للمعانى القائمة فى الذهن – المعانى وترتيبها العقلى مرة أخرى! ترى هل يريد الجرجانى بذلك أنه ما دام اللفظ قد انساق فى ترتيبه مع ترتيب المعانى التى فى الذهن، فقد توافر لـه المعنى والجمال فى آن معا؟ أيكون "المعنى" و"الجمال" شيئًا واحدًا؟ بحيث يجوز لنا القول بأن كل ذى معنى فهو جميل؟ يقول زكى نجيب .. "اعتقد أن هذا الموقف هو ما يلزم عن مقدماته ولو لم يرد عنده بهذه الصورة الواضحة، فإذا كان هو ما يريده، سلكناه فى زمرة الفلاسفة القائلين بأن جمال الشئ هو فى أن يكون أداة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله وهؤلاء هم الفلاسفة الناظرون إلى الحقيقة نظرة عقلانية محضة، لا دخل "للوجدان" فيها، فهكذا يقول سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من أصحاب المعيار العقلى فى مسائل القيم.

وتوكيدا لهذا المعيار النقدى عنده، نراه لا ينفك يردد – صفحة بعد صفحة – بأن اللفظ فى ذاته ليس مناط الحكم فى وجود الجمال الأدبى أو امتناعه، حتى

فيما قد يظن للفظ الدور الأول فيه، كالتجنيس والاستعارة مثلا، فيقول: فى التجنيس: "ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده، لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن" فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشئ عن جهته وأحاله عن طبيعته"، وكذلك يقول فى الاستعارة: أما الاستعارة فهى ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجرى فيما تدركه العقول، وتستغنى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"[٣٨].

هكذا أصبح الأمر غاية فى الوضوح، فإذا سئلت: ما وجه الجمال فى هذا البيت من الشعر، أو فى هذه الجملة من النثر؟ كان جوابك: إنه هو الطريقة التى رتبت بها الألفاظ ترتيبًا منطقيًا معقولاً، كما ترتب خطوات البرهان فى نظرية هندسية، دون أن يكون للفظ نفسه بما قد يكون فيه من صقل وبريق ونغم أى دخل فى صحة الحكم، فالجمال الأدبى هو نفسه أداء المعنى أداء لا يلتاث فيه القول ولا يتلوى، لأن الأدب هو فوق كل شئ "للتفاهم"، فهؤلاء الذين يزوقون الكلام ينسون أن المتكلم إنما "يتكلم ليفهم، ويقول ليبين" و"لن تجد .. أجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتسى إلا بما يليق بها"[٣٩]. ثم ينتقل بنا زكى نجيب محمود إلى قضية أخرى من قضايا النقد الأدبى هى:

الصورة الذهنية مدار يدور عليه الحكم بالقيمة الأدبية وجودا أو عدمًا: يقول الجرجانى فى ذلك: "جل محاسن الكلام، لم نقل كلها، متفرعة عن التشبيه والتمثيل والاستعارة، وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها"[٤٠].

ويطرح زكى نجيب محمود هذا السؤال تعليقا على كلام الجرجانى: "أين الجانب "العقلى" فى مبدأ كهذا؟ ويجيب قائلا:- على ضوء التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة - إن علاقة "التشابه" أو - كما يسمونها فى المنطق الرياضى "علاقة واحد بواحد" - هى آخر الأمر ما ينتهى إليه تحليلنا للفكر البشرى بأسره، فالفكر يبدأ حين يبدأ "التعميم" والتعميم لا يكون إلا إذا وجدت معطيين حسيين قد وازى أحدهما الآخر فى طريقة البناء، انظر إلى الطفل - مثلا - وهو يتعلم حرفا من حروف الهجاء، ولنقل إنه حرف "ج" فنحن نقدم له أول الأمر هذا الرسم مرة، ثم مرة ثانية، وثالثة .. وقد يختلف الرسم فى كل مرة، لونا وحجما، وطريقة كتابة، وفى لحظة

من لحظات المقارنة يلقف الطفل أساس البنية التى تشترك فيها هذه الحالات جميعًا بما يلحظه بينها من "علاقة واحد بواحد" (أى التشابه) فكل طرف فى إحداها يقابله طرف فى الأخرى، وكل علاقة فى إحداها بين طرفين، يقابله علاقة مثلها فى الأخرى، وها هنا تكون لديه "صورة" لما يراد له أن يتعلمه، وإذا لم ترسم فى ذهنه هذه "الصورة" أى هذا الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات، بغض النظر عن المادة التى كتبنا الحرف بها، أهى الطباشير أم المداد أم الرصاص، وبغض النظر عن اللون، أهو أحمر أم أزرق أم أخضر، وبغض النظر عن الحجم، أهو يملأ الصفحة كلها أو السبورة كلها، أم يملأ نصفها أم يكتفى بمساحة ضئيلة، أقول إنه إذا لم ترسم فى ذهنه هذه "الصورة" العامة لما جاز أن نقول عنه إنه "تعلم" ما يراد له أن يتعلمه .. وهذا نفسه ما نبلغه فى "الصورة" الأدبية فليس المراد أن نقف عندها لذاتها - عند أصحاب هذا المذهب - بل نؤمل لمطالعها أن يستشف وراءها من مواقف الحياة الفعلية مايوازيها طرفا بطرف وعلاقة بعلاقة - وإذا كان إدراك البنية المشتركة - أو التشابه - هو أعمق أساس ترتكز عليه العملية العقلية، فكذلك يكون الأخذ بمذهب الاستعانة بالصور فى البناء الأدبى، موقفا عقليا فى صميمه"[41] إن هذا الربط من جانب زكى نجيب محمود بين التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة وبن مذهب الجرجانى فى الصور الذهنية يعد من صميم فلسفة اللغة، وهو فى ذلك يؤكد على منهجه فى الوضعية المنطقية بالإضافة إلى ذلك فإنه يبحث عن تعليل الجرجانى لمذهبه فى الصور الذهنية حيث يسأل، لماذا يشترط الجرجانى فى العبارة الأدبية أن تلتمس صورة ذهنية" توازى فى تكوينها الحقيقة المراد ذكرها؟ لماذا لا نذكر تلك الحقيقة المقصودة ذكرًا مباشرًا، بغير التوسل إليها بصورة نرسمها لتوازيها؟

يجيب الجرجانى بقوله: "إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلّى، وتأتيها بصريح بعد مكنى، وأن تردها فى الشئ - نعلمها إياه - إلى شئ آخر هى بشأنه أعلم، وثقتها به فى المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع، وعلى حد الضرورة، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر .. وكما قالوا: ليس الخبر كالمعاينة"[42].

أما عن كتاب دلائل الإعجاز للجرجانى: يقف زكى نجيب محمود عند بعض المسائل الهامة منها:-

١- تأكيده على وجوب أن يكون النقد الأدبى قائمًا على أساس موضوعى.

٢- يرى الجرجانى أن الترتيب الذى يقتضيه النحو، هو نفسه الترتيب الذى يقتضيه العقل، وبالتالى فهو نفسه الترتيب الذى تنساب به المعانى فى الذهن.

٣- يؤكد الجرجانى على أن موضع التحدى هو فى معنى القرآن لا فى لفظه وحججه فى ذلك هى:

أ - محال أن تكون مفردات اللغة المستعملة فى القرآن هى موضع الإعجاز، وذلك لأنه إنما استعمل مفردات كانت مستعملة قبل نزوله، واستعملها بنفس معانيها السابقة.

ب- لا يكون موضع الإعجاز فى القرآن هو ما فيه من مقاطع وفواصل .. "وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو، فلو لم يكن التحدى إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى، لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم".

جـ- ليس موضع الإعجاز فيما نجده فى القرآن من استعارة، لأن كثيرًا منه يخلو من الاستعارة.

د- إن موضع الإعجاز فى القرآن هو فى النظم والتأليف، أى فى نظم المعانى والتأليف بينها.

هـ- ليس الإعجاز فى مجرد ضم كلمة إلى كلمة بحيث يكون لها جرس خاص، بل لابد أن يكون فى ضم المعنيين[٤٤].

ويواصل صاحبنا عرض نظرية الجرجانى فى الإعجاز، ليخرج من هذا كله بما يدعو إليه من أن اللغة فكر.

هكذا عشنا مع زكى نجيب محمود مسيرته فى دراسة اللغة سواء عند الغربيين من اليونان أو عند أعلام اللغة فى تراثنا العربى. ونستطيع أن نقول: إن هذا الكم الهائل من التراكم المعرفى بقضايا اللغة يمثل القاعدة الثابتة التى انطلق منها صاحبنا من خلال تكوينه لدراسة فلسفة اللغة.

ثانيًا: لماذا فلسفة اللغة؟

قد يرى البعض أننا تأخرنا كثيرًا فى طرح هذا السؤال الذى يمثل جوهر موضوعنا. فنقول لم يكن من المستطاع الوصول إلى طرح هذا السؤال إلا بعد الوقوف على مكونات الفكر اللغوى عند زكى نجيب محمود لنقف على الأساس الذى يبدأ منه بحثه فى فلسفة اللغة.

وقبل أن نخوض فى الإجابة لابد من الوقوف عند المصطلح فلسفة اللغة. ما هى: "يمكن القول إن فلسفة اللغة هى مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة، كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية"[٤٥].

ويقدم زكى نجيب محمود، تحليلا علميا لمفهوم فلسفة اللغة يقوم أول ما يقوم على تعريف الفلسفة بوجه عام، فيقول: ".. إن الفلسفة منهج فكرى، يبدأ دائمًا من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح، ليصل آخر الأمر، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح – من جهة – وتشير بالتالى إلى ما كان ينبغى أن يكون"[٤٦] ثم يحدد مفهوم اللغة قائلا: "اللغة هى الفكر"[٤٧]، والذى يعنيه فى بحثه اللغوى النظر فى تحليل الإحساسات والأفكار، لأنه هو الفرع الذى عنى بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلا يبين وسائلها ومداها وحدودها، وهنا يأتى البحث فى اللغة من حيث هى الوسيلة التى لا وسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتطويرها، أو جمودها فى بعض الحالات، وغنى عن البيان أن يقال إن البحث فى المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين هو من أهم الموضوعات التى يتصدى لها الفلاسفة، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا"[٤٨]. وقبل أن نواصل الحديث عن الجهود التى بذلها الفلاسفة فى مجال فلسفة اللغة، يجب أن نحدد. ماذا نعنى بمرحلة العلم؟ وما هى طبيعة اللغة؟، وهل يمكن أن نصيغ فلسفة علمية تفسر اللغة وتحللها؟

يقول زكى نجيب محمود: مرحلة العلم بالنسبة لأى ظاهرة طبيعية أو إنسانية، هى استخراج قوانينها، فإذا ظهر من حفزه القلق والتطلع إلى الحفر تحت تلك القوانين ليقع على منابتها وجذورها – كان فيلسوفا فى مجاله، وكان عمله "فلسفة" حتى إذا جاد الزمان بنابغة مقتدر، بحيث استطاع ألا يقف فى العملية الفلسفية عند مجال علمى واحد، بل أن يكون له تلك النظرة الشاملة والأفق الواسع، فيضم شتى مجالات المعرفة فى قبضة واحدة من يديه، ويكشف عن الجذر الواحد الذى انبثقت منه تلك المجالات العلمية والمعرفية والفنية كلها – كان ذلك الموهوب من جماعة الفلاسفة الكبار، الذين لا تجود بهم الحياة إلا حينًا طويلا بعد حين طويل"[٤٩].

هنا يبرز إتجاه زكى نجيب محمود "نحو فلسفة علمية" تقوم على التحليل المنطقى للغة، وتتجه نحو ارتباط اللغة بالفكر وفى ذات الوقت ارتباطها بالواقع وتجعل الصدارة للجملة لا للكلمة. ولهذا فهو يقول مع القائلين بنص لفظه:- "موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحًا منطقيًا" هكذا يقول "وفتنجشتين" وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم، وهكذا أيضًا نريد أن نقول ونداقع عن هذا القول، فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها "موضوعها" الخاص الذى تبحث فيه، شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم لا، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها، الفلسفة طريقة بغير موضوع، إنها تأخذ العبارة التى تحللها من هذا العلم أو من ذاك، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية .. فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول أمثال هذه الفكرات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم، نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديدا دقيقا، وإنها لمهمة خطيرة، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شئ كائنا ما كان هى ولا شك خطوة إلى الأمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به .. الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية .. إن مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى، حتى لقد عرفت سوزان لانجر الفلسفة بأنها علم المعنى"(٥٠).

إن زكى نجيب محمود يجعل من فلسفة اللغة المجال الأوحد الذى يجب أن يسود فى الدراسات الفلسفية. يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع .. فيقول: "إن الفكر الفلسفى قوامه "منهج فى تحليل المعانى، دون أن يكون له بالضرورة "موضوع" معين خاص به، يحتكره لنفسه، حتى ليمكن تعريف الفلسفة من هذه الزاوية بأنها "علم المعانى" لأن المادة التى تصب عليها فاعليتها، هى تلك المعانى الأساسية المحورية التى تدور حولها رحى الحياة الفعلية كلها"(٥١) هذا عن بعض المصطلحات ومفاهيمها عند زكى نجيب محمود.

والآن نسأل ما هى الموضوعات التى تؤلف مبحث فلسفة اللغة؟

إن أهم هذه الموضوعات هى:

١- تحليلات منطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية.

٢- مشكلة العلاقة بين اللغة والواقع.

٣- اللغة العادية وفلسفتها.

٤- المواضعة اللغوية ويقين بعض القضايا.

٥- نظريات المعنى.
٦- اللغويون وفلسفة اللغة.
٧- فلسفة اللغة عند العرب.(٥٢)

ولقد عرضنا لكثير من هذه القضايا من قبل في ثنايا البحث، لذلك سنقف عند موقف الوضعية المنطقية وأنصارها من فلسفة اللغة.

الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة:

كانت بداية الاهتمام بالوضعية المنطقية عند صاحبنا بعد أن قرأ كتاب الدكتور "آير" "الذى يلخص به اتجاهًا فلسفيا ظهر أولا فى فينا خلال العشرينات من هذا القرن، ثم أخذت دائرته تتسع وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم "الوضعية المنطقية"، ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو "التجريبية العلمية" يقول صاحبنا "فما إن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاه، حتى أحسست بقوة أنى خلقت لهذه الوجهة من النظر"(٥٣) وعندما عاد إلى مصر سنة ١٩٤٧م كان قد تبلور فى فكره وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية، "لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفى هناك (فى أوروبا) فهى بالنسبة للأمة العربية ضرورة. إذ من شأنها أن تضبط اللفظ فى مجال التفكير العلمى ضبطا صارما"(٥٤). وقد أثمر هذا عن تأليف كتاب "المنطق الوضعى" الذى صدر الجزء الأول منه فى أوائل سنة ١٩٥١م، وهو دراسة لموضوعات المنطق. من وجهة النظر التى تأخذ بها "الوضعية المنطقية" أو (التجريبية العلمية) والذى قال فى مقدمة الطبعة الأولى من ذلك الكتاب ما يوضح اتجاهه الذى آمن به وأخذ يدعو إليه ويدافع عنه، حيث قال: "أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه، ولا على الناس شيئًا، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه .. ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة - والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها لنفسى ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه"(٥٥) على هذا النحو من الوضوح حدد زكى نجيب محمود هدفه وأعد نفسه لرسالة اعتقد أنها تمثل الأمانة التى قبل عن اختيار وطواعية مسئولية تحملها. وقبل أن نتحدث عن قواعد هذا المنهج "الوضعية المنطقية"، نرى أنه من الضرورى الوقوف عند "جماعة فينا" وقفة تبين شيئًا من ملامحها. لقد خصص زكى نجيب محمود الفصل الثالث من كتابه

"نحو فلسفة علمية" للحديث عن "جماعة فينا". وسنعتمد على هذا الفصل في التعرف على هذه الجماعة.

* إنها جماعة من الطلاب ورجال الفكر العلمي الذين يميلون إلى الاتجاه الفلسفي في طريقة تفكيرهم، التفوا حول شليك أستاذ الفلسفة في جامعة فينا، وكان من أبرز رجال هذه الجماعة (وايزمان Waismann) و(نوراث Neurath) (فايجل Feigi) و(كرافت Kraft) (وكاوفمان Kaufmann) و(كارناب Carnap) و(جودل Goedel).

* كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعي وبالرياضة من جانبهما الفلسفي تجتمع آنا بعد آن لتدير بينها نقاشا في تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد في علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة في تلك العلوم.

* نشطت حركة هذه الجماعة وزاد الحوار بين أعضائها ونتج عن ذلك وضوح الفكر والانتهاء إلى نتائج ممحصة محققة فأصدروا في عام ١٩٣٠م مجلة فلسفية تعرض أفكار أعضائها وتولاها بالإشراف إثنان من أعضاء الجماعة، هما "كارناب" و"رايشنباخ" بالإضافة إلى العديد من الكتب التي أصدرها الأعضاء بالإضافة إلى عقد المؤتمرات التي تناقش نظرية المعرفة منظورا إليها من زاوية العلوم المضبوطة (كعلم الطبيعة).

* لقد اتفقت أهداف تلك الجماعة حول ضرورة العمل على أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات التي ألفتها الفلسفة في شتى عصورها السابقة، مثل "نفس وفكر" و"عقل" و"مطلق" و"عنصر" و"جوهر" وما إلى ذلك من ألفاظ اختلفت معانيها وأنبهمت، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التي كانت تورطها في ضرب من الكلام الخالي من المدلول، إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي أو بمقياس التفاهم بين الناس في أمور حياتهم الجارية.

* إن جماعة فينا حين جاءت بثقافتها العلمية لتتناول الفلسفة من زاوية جديدة، تناولا يجعل من الفلسفة تحليلا لقضايا العلوم، ويزيل عنها ما كانت تنوء تحته من أثقال ميتافيزيقية، وجدت أمامها أداة منطقية مرهفة شحذها قبلهم فريق آخرهم: أصحاب المدرسة التحليلية من أمثال "رسل" و"مور"، وطائفة من علماء الرياضة الذين شغلتهم علاقة الرياضة بالمنطق مثل "فريجه" و"بيانو" وأولئك جميعًا قد استعانوا في تحليلاتهم المنطقية والرياضية بما كان قد صنع فريق من رجال المنطق الرمزي

الجديد، الذين أرادوا أن يستخدموا طرائق الرياضة فى ضبط عبارات اللغة كلها مستعينيين فى ذلك بالرموز الرياضية نفسها التى نستخدمها فى الجبر مثلا. لقد أرادت جماعة فينا أن تستخدم هذا المنهج فى تحليل العلوم بصفة عامة إنها جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية وعلم نفس واجتماع، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلا منطقيا، على أن تكون أداة التحليل هى ذلك المنطق الرمزى الجديد الذى بلغ أقصى ما بلغه من عناية على يد برتراند رسل.

* لقد أصبحت مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام، لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها، وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو، هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته .. محور البحث الفلسفى هو اللغة دلالة وتركيبا، فإن كانت الدلالة هى هدف البحث، حصروا انتباههم فى علاقة التطابق بين الصورة اللغوية والمصور العينى من جهة أخرى، كيف تكون؟ وتحديد هذه العلاقة بين الطرفين، اللغة من ناحية وعالم الأشياء من ناحية أخرى، هو ما يطلقون عليه اسم "السِّيمِّية " أى علم "السِّميات"، غير أن الباحث فى اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحيانًا إلى داخل العبارات نفسها ليرى كيف ركبت أجزاؤها تركيبًا جعل منها بناء واحدًا، وعندئذ يطلقون على هذه المحاولة اسمًا آخر، هو "علم البناء اللفظى" ولو أردت دراسة اللغة من حيث هى أداة "للتسمية" فلابد من دراسة مفرداتها، وإن أردت أن تنظر إليها من حيث طرائق بنائها، فلابد لك من دراسة نحوها، إذ لا تكون لغة بغير مفردات يرتبط بعضها ببعض على "نحو معين "[٥٦].

على هذا النحو من التفصيل حاول زكى نجيب محمود أن يبين كيف نشأت الوضعية المنطقية ومنهجها فى البحث اللغوى. وكيف أدى إلى ظهور ما يمكن تسميته فلسفة اللغة.

زكى نجيب محمود والأفكار الجديدة والأسس المنطقية لفلسفة اللغة.

إن ما سبق من عرضه فى هذا لبحث يمهد الطريق لفهم الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى إرساء قواعد المنهج فى دراسة اللغة، وقد عدد من الأفكار الجديدة التى جاءت بها الوضعية النمطقية وكرس جهوده من أجل نظرة علمية تصنع التقدم وأول هذه الأفكار:

أ - تحديدنا لطبيعة الأسماء الكلية:

يقول صاحبنا: "والاسم الكلى هو ذلك الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد. مثل شجرة، نهر، منزل، إنسان إلخ. وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردت اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية، وإذا فهمت فهمًا جديدًا، كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام، أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على "أنواع" إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملًا فور سماعها، ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة، وكيف لا يعرف ما يقصد بقول القائل مثلا فى الوادى "نهر" وعلى جانبيه "أشجار"[٥٧] وقد جاء المنهج الجديد "الوضعية المنطقية" يرفض هذا الموقف التقليدى السائد منذ أرسطو، وبدأ يسلط على هذه الأسماء أدوات التحليل التى انتهى إليها علماء الرياضة ومناطقة الرمز وجماعة فينا وغيرهم. فماذا كانت النتيجة:

كل اسم من الأسماء الكلية إنما هو فى حقيقة أمره "تركيبة" مضمرة فيه "تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رموزها رمزا لمجهول، كقولنا مثلا "س عدد فردى"، فإذا سألنا عن هذه العبارة: أصادقة هى أم كاذبة؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولا إلى أى عدد يرمز الرمز "س"، فإذا كان يرمز العدد ٣ - مثلا - كانت العبارة صادقة، وإذا كان يرمز العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة، أما والتركيبة الرمزية على حالها، والرمز "س" المجهول الدلالة بين رموزها، فلا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب، وبمعنى آخر فهى لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية، لأن "الفكرة" (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق والكذب. فالاسم الكلى - أيا كان - ليس فى حقيقته "اسمًا" له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول، وإلى أن يمتلئ الثقب بمفرد معلوم، تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى"[٥٨] إن هذا الموقف يستهدف كشف الغموض الذى توصف به هذه الألفاظ لافتقادها الدلالة الحقيقية فالاسم لا يدل على مسمى دائمًا كما يزعمون "تصور مدى الانقلاب الفكرى الذى يحدث للدارس، إذا هو أعد نفسه ألا يقبل لفظًا يرد له فى سياق من يحدثه حديثًا يزعم له أنه حديث علمى، إلا إذا كان لذلك اللفظ "أفراد" فى الوجود الفعلى، يشير إليها، فإذا لم يكن للفظة مفيدة

"رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع، وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة، فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان "الفكرة" التى يجوز قبولها أو رفضها، فالقبول والرفض معًا، مرهونان باكتمال الفكرة أوّلا، أعنى أنهما مرهونان بأن تضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين"[٥٩].

وزيادة فى توضيح هذا الاتجاه يقول صاحبنا فى موضع آخر: "الاسم الكلى أو الكلمة العامة التى نطلقها لا لتدل على فرد بعينه، بل لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضغطت فى كلمة واحدة، ولو حللنا مكنونها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف، وقد يكون هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الاسم الكلى ذا وجود فعلى وقد لا يكون له وجود، فكلمة "إنسان" - مثلا - تحليلها هو أن فردا ما غير متعين صفاته هى كذا وكذا وكيت مما يجعل الإنسان إنسانًا، لكن ما هو هذا الفرد؟ الجواب هو: أى فرد تلقاه مما يوصف بهذه الصفات، ولكن ماذا لو بحثت عن فرد يحقق هذه الصفات فلم أجد، كما هى الحال فى اسم مثل "عفريت" أو "جبل من الذهب"؟ الجواب: إذا بحثت عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الاسم الكلى فلم تجد، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لا تجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لا يجد المادة المتعينة التى تملأه، وإذن فالاسم الكلى هو عبارة وصفية مجهولة الموصوف"[٦٠]. وينتهى صاحبنا إلى فكرة الرمز اللغوى، الذى على أساسه يتم التعرف على الكلمات المنطقية.

ب- الجملة "التحليلية" تحصيلًا لحاصل:-

أى أنها جملة لا تقول شيئًا جديدًا، وهذه بدورها نقطة هامة، لو أنها غرست فى الأذهان غرسًا ثابتًا، لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل. وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم، ألوفا من العبارات التى ظاهرها أنها "حقائق" وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده، وما دام الأمر كذلك، فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر، دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية، فافرض مثلا - أن موضع الحديث هو "الديمقراطية" وقال قائل: "إن الديمقراطية هى مساواة الفرص أمام المواطنين" وقال آخر: "الديمقراطية هى أن

تكون القرارات فى المجالس العامة بأغلبية الأصوات" هذا قولان مختلفان عن مفهوم واحد، وكل منهما لا يزيد على كونه "تعريفًا" من القائل للكلمة "ديمقراطية" وليس هناك ما يبرر المفاضلة بين تعريف وتعريف، وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا "تعريف" فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهومًا ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى، أى أنها جملة لا تضيف شيئًا جديدًا تستمده من الواقع الطبيعى" وعلى هذا تفتقد الجملة التحليلية قيمتها من وجهة النظر العلمية، فهى لا تؤدى ولا تضيف معرفة جديدة تصلح فى بناء فكرى، وقد ترتب على ذلك اختلاف المذاهب الفكرية وصراعها.

جـ- نظرية المعنى:

لقد شغلت مشكلة العلاقة بين الكلمة والجملة وبين المعنى الذى تشير إليه فكر زكى نجيب محمود وذلك بحكم أنه "يعتبر اللغة فكر" وأن ما تتميز به الفلسفة المعاصرة أنها "جعلت مدارها الرئيسى هو البحث "عن المعنى" وبعض ما يقصد إليه بهذا الوصف، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن، ولكل عبارة ينطق بها لسان، مشارًا إليه، تشير إليه الفكرة أو العبارة، فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة، فإذا لم نجد الفكرة المعينة أو العبارة المعينة مشار إليها فى الواقع سواء كان ذلك وجودًا بالفعل أو وجودًا بالإمكان - لم نتردد فى أن نقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها، وعن العبارة أنها لغو بغير معنى"[٦٢].
على أساس هذه القاعدة درست فلسفة اللغة موضوع المعنى، بل نستطيع أن نقول أنه أهم موضوعاتها، "وترجع أهمية موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أن لدى الفيلسوف والمنطقى رهطا من الأسئلة لا يستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى، ومن أمثلة هذه الأسئلة: كيف يتعلم الأطفال معانى الكلمات؟ ما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ كيف تتغير معانى الكلمات حتى تتطور اللغات؟ هل لاسم العلم معنى غير مسماه؟ هل لكل كلمة معنى واحد محدد أم لها عدة معان؟ وكيف ترتبط هذه المعانى المختلفة للكلمة الواحدة؟ كيف تميز بين العبارات أو الجمل التى لها معنى من تلك التى لا معنى لها؟ ما الترادف وما معياره؟ متى تسمى المعنى غامضًا وغير ذلك من أسئلة؟"[٦٣]. وقد سبق وأن طرحنا بعض إجابات عن هذه الأسئلة خلال عرضنا لما تقدم من البحث، ولا نكون مغالين إذا قلنا أن زكى نجيب محمود قد كرس جل جهده لهذا الموضوع الذى يعتبره المدخل الأساسى لأية نهضة علمية نريد أن نحققها فى عالمنا العربى، وقد واجه العديد من المشاكل ووجهت نحوه

سهام النقد المر، إلا أنه ثابر وواصل رسالته التنويرية، حيث يعتبر اللغة التى هى الفكر حجر الزاوية فى تحقيق تلك الرسالة.

خلاصة القول إن فلسفة اللغة هى مجال الفلسفة الأول والأهم من وجهة نظر صاحبنا، فلم تعد الفلسفة هى تلك البحوث الميتافيزيقية العقيمة التى يعبر عنها بألفاظ ومصطلحات وعبارات غامضة مغلقة هى الهراء بذاته. إن اللغة كائن حى ولابد لنا أن نقابل بينها وبين الواقع، إذا كانت لدينا إرادة ورغبة فى السير على طريق التقدم.

هكذا قمنا برحلة فى عالم زكى نجيب محمود اللغوى الفلسفى متخذين من آرائه فى فلسفة اللغة المعلم الأساسى الذى يجب الوقوف عنده وتأمله لنكتشف بعد هذه الرحلة أننا لم نتعرف إلا على بعض الملامح الأساسية التى تعد علامات مكتشفة ومضيئة خاطفة، ولأن الموضوع أكبر من أن يحيط به بحث فى مثل هذا الحجم فما زال الطريق ممهدًا لدراسات أخرى حول هذا الموضوع نقوم به نحن أو يقوم به غيرنا، المهم أنه موضوع هام يحتاج إلى جهد علمى مكثف، لأننا نعتقد مع صاحبنا أن فلسفة اللغة هى المشروع الفلسفى القادر على مسايرة التقدم فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية، واليوم تحتاج أمتنا أكثر ما تحتاج إلى مثل هذا المنهج، خاصة أن أسلافنا كانوا أكثر منا جهدًا فى هذا المجال.

الهوامــش

١- د. إبراهيم السمرائى، التطور اللغوى التاريخى، دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٣، ص١٤.

٢- د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤م، عيسى البابى الحلبى. ص٢٥٠.

٤- د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، سنة ١٩٩١م، ص٤٨.

٥- المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦- المرجع السابق، ص٤٩.

٧- المرجع الساب، ص٥٠.

٨- المرجع السابق، ص٥١.

٩- برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ١، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد (٦٢)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير سنة ١٩٨٣م، ص١٠٣.
١٠- د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، ص٥٩.
١١- برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ، ص١١٠.
١٢- د. أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٥)، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٥م، ص١٠٧.
١٣- برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ١، ص١١٣.
١٤- د. عبد الغفار مكاوى، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، كتاب الهلال، سنة ١٩٨٧م، ص٣٥.
١٥- د. أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص١١١.
١٦- د. إبراهيم بيومى مدكور، فى اللغة والأدب، سلسة اقرأ، دار المعارف بمصر. عدد ٣٣٧ يناير سنة ١٩٧١م، ص ٢٥.
١٧- د. زكى نجيب محمود، فى فلسفة النقد، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٧٩م، ص١٤.
١٨- المرجع السابق، ص٣٦.
١٩- د. زكى نجيب محمود. أفكار ومواقف، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م، ص٣٧٥.
٢٠- د. زكى نجيب محمود، مقدمة محاورات ألفردنورث هوايتهد، دار المعرفة، القاهرة، سنة ١٩٦١م، ص٢.
٢١- د. زكى نجيب محمود، مع الشعراء، دار الشروق، سنة ١٩٨٨م، ص٢٢٩، ٢٣٠.
٢٢- د. زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، سنة ١٩٨١م، ص١٦٥.
٢٣- المرجع السابق ص٢٠٨.
٢٤- التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه، أحمد أمين، وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، س٢٤، ٢٥.
٢٥- د. زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٢١.
٢٦- المرجع السابق، ص٢٢١.
٢٧- المرجع السابق، ص٢٢٢.

٢٨- ابن متويه، المحيط، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٦٥م، ص٢٧٠.
٢٩- د. سعيد مراد، ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩١م، ص٣٣٦.
٣٠- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٢٣.
٣١- المرجع السابق، ص٢٢٤.
٣٢- المرجع السابق، نفس الصفحة.
٣٣- المرجع السابق، ص٢٢٦.
٣٤- المرجع السابق، ص٢٢٧ إلى ٢٣٦.
٣٥- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، طبعة المنار، الطبعة الثانية، ص٢.
٣٦- المرجع السابق، ص٣.
٣٧- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٤٩.
٣٨- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٥، ١٥، كذلك انظر المعقول واللامعقول، ص٢٥٠.
٣٩- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٥٠.
٤٠- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٢٠.
٤١- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٥٣.
٤٢- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٠٢ - ١٠٣.
٤٣- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٢٥٧.
٤٤- المرجع السابق، ص٢٥٨ - ٢٦٧.
٤٥- د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، سنة ١٩٨٥م، ص٥.
٤٦- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق سنة ١٩٩٣م، ص١٩.
٤٧- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق سنة ١٩٨٢م، ص٢٠٥.
٤٨- المرجع السابق، ص٢٠٨.
٤٩- د. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، دار الشروق، سنة ١٩٩٠، ص١٦٢م.
٥٠- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م، ص١٨، ١٩.
٥١- د. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، ص١٤٦.

٥٢- راجع، د. محمود زيدان، فى فلسفة اللغة، ص٥ - ١٠.
٥٣- د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م، ص٥٦.
٥٤- المرجع السابق، ص٥٧.
٥٥- د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، جـ١، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨١م، ص م، انظر كذلك قصة عقل، ص١٠٢، ١٠٣.
٥٦- د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص٦٠ - ٦٧.
٥٧- د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص١٠٣.
٥٨- المرجع السابق، ص١٠٤.
٥٩- المرجع السابق، ص١٠٤، ١٠٥.
٦٠- د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، ص٢٤، ٢٥.
٦١- د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص١٠٥.
٦٢- د. زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، سنة ١٩٧٩م، ص٤٩.
٦٣- د. محمود زيدان، فى فلسفة اللغة، ص٩٥.

أهم المصادر والمراجع

أولا: مؤلفات زكى نجيب محمود:

١- وجهة نظر، الأنجلو المصرية، سنة١٩٦٧م.
٢- نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٠م.
٣- تجديد الفكر العربى، دار الشروق، سنة ١٩٨٠م.
٤- ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، سنة ١٩٧٩م.
٥- فى حياتنا العقلية، دار الشروق سنة ١٩٧٩م.
٦- قصة عقل، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
٧- أفكار ومواقف، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
٨- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
٩- من زاوية فلسفية، دار الشروق، سنة ١٩٨٢م.
١٠- شروق من الغرب، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
١١- موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، سنة ١٩٨٣م.
١٢- فى فلسفة النقد، دار الشروق، سنة ١٩٧٩م.

١٣- المعقول واللامعقول، دار الشروق، سنة ١٩٨١.
١٤- قيم من التراث، دار الشروق، سنة ١٩٨٤م.
١٥- الكوميديا الأرضية، دار الشروق، سنة ١٩٨٩م.
١٦- عربي بين ثقافتين، دار الشروق، سنة ١٩٩٠م.
١٧- بذور وجذور، دار الشروق، سنة ١٩٩٠م.
١٨- حصاد السنين، دار الشروق، سنة ١٩٩١م.
١٩- في مفترق الطرق، دار الشروق، سنة ١٩٩٣م.

ثانيًا: دراسات أخرى:-

١- د. إبراهيم السمرائي التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٣م.
٢- د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، عيسى البابي الحلبي، سنة ١٩٥٤م.
٣- برتراندرسل حكمة الغرب، ترجمة، د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة ٦٢ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة ١٩٨٣م.
٤- جورج لا يكوف، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، سنة ١٩٩١م.
٥- د. عبد الغفار مكاوي، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال سنة ١٩٨٧م.
٦- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، الطبعة الثانية، القاهرة.
٧- د. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، النادي الثقافي بجدة، سنة ١٩٨٩م.
٨- د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، سنة ١٩٨٥م.

اللغـــة والمعنـــى
عند زكى نجيب محمود

د. أميرة إبراهيم عبد الغنى



لا يمكننا بحال من الأحوال طرح تصور حول الوجود الإنسانى، دون طرح الوظيفة المهمة التى تكشف عن طبيعة هذا الوجود وحقيقته ألا وهى اللغة، فاللغة دالة الفكر الإنسانى ووسيلته ولا سبيل إلى تكون مجتمع إنسانى بدون لغة.

ولأن اللغة الإنسانية ذات صلة أساسية بالفكر الإنسانى فإنها مرت بمرحلتين مهمتين:

الأولى: وتخص المرحلة البدائية فى الوجود الإنسانى، والتى كانت اللغة فيها ذات حمل مجازى شعرى.

الثانية: أنه مع تطور الفكر والعقل الإنسانيين أسهمت اللغة فى هذا التطور، ثم أخذت هى من هذا التطور بنصيبها، فاقتربت لغة الإنسان من المنطقية أو العلمية.

لكنه طبقًا لخاصية التراكمية فى الممارسات الإنسانية فقد ظلت أمشاج عالقة باللغة فى مرحلتها الفكرية المنطقية من المرحلة الأقدم وهى المجازية.

من هنا تأتى أهمية المبحث الذى طرحته الفلسفة والخاص بدقة الدلالة بين الكلمة (الوحدة اللغوية المعبرة) وبين معناها أو ما تدل عليه من أشياء الوجود.

إنه لا وجود للكلمة بالنسبة للمتكلم لولا معناها، من هنا تأتى أهمية هذا المبحث الذى يميط اللثام عن إسهام الكلمة الفعال فى النسق اللغوى. ذلك أن الكلمات المفردة تترابط مع بعضها ترابطا دالا ذا خصائص تتعلق بالنظام - اللغوى للغة المستخدمة - لتنتج جملا، لابد أن تكون هى الأخرى دالة ومعبرة.

ومن ثم حاول أستاذنا الدكتور (زكى نجيب محمود) سبر أغوار هذه الإشكالية أى "معنى" الكلمات والعبارات، من منطلق أن هناك تواز بين اللغة والواقع.

فعن الكلمات إذن، وبالكلمات نبدأ حديثنا:

"اللغة[*] ضرب من ضروب السلوك"[(1)]

هكذا عرف د. زكى اللغة، وهذا يعنى أن ممارسة هذا السلوك قد ينتج عنه فعل معين أو عمل ناجح فى الحياة الخارجية.

غير أنه يرى أن ممارسة هذا السلوك تكون على مستويين هما:

١ - الإدراك[**] الفطرى: للأشياء فهو ما يشترك فيه أعضاء المجتمع الواحد فى العصر الواحد اشتراكا مصدره اتفاقهم على أنماط معينة من السلوك، الذى يردون به

على المواقف المختلفة، واتفاقهم على لغة يتفاهمون بها ويصبون فيها ثقافتهم فبالإدراك نميز الأشياء بعضها عن بعض، ونقول عن شئ ما إنه "ماء" وعن شئ آخر إنه "هواء" وشئ ثالث إنه "شجرة" وهلم جرا ..

٢- الإدراك العلمي: لهذه الأشياء مختلف عن ذلك كل الاختلاف فها هنا تنحل الأشياء إلى عناصرها، وإلى الكميات التى اجتمعت بها هذه العناصر، حتى لتبعد صورتها عن الصورة التى يراها بها الناس فى حياتهم بعدا شديدا، فمن ذا يستخدم مقعدا أو منضدة أو ملعقة ..، عالما بأن كل شئ مؤلف من ملايين الكهارب الموجبة أو السالبة، .. هكذا يكون الإدراك العلمى للأشياء، فلئن كان الإدراك الفطرى يستهدف الانتفاع بالأشياء والتمتع بها، فالإدراك العلمى يستهدف "العلم"[٢] بها من حيث عناصرها الأولية وطريقة تركيبها" أى أن العلم يعنيه الجانب الكمى.

وهذا يعنى أن هناك لغتين: لغة التفاهم: وهى ما يعبر بها الناس عن مشاعرهم وأفكارهم وآرائهم.

لغة الفهم: فلا تختلف باختلاف عقلية أهلها وإنما تختلف باختلاف موضوعاتها وهذه هى اللغة العلمية أى اللغة الخاصة بالعلماء والمصطلحات العلمية[٣] المشتركة بينهم.

والدكتور زكى نجيب عندما ربط اللغة بالإدراك الفطرى وكأنه يشير بذلك إلى المرحلة الأولى من مراحل تطور اللغة وهى الكلمة المنطوقة التى كانت مع الإنسان منذ صغره وتطورت لتكون معبرة عما يسمى (باللغة العامة) أو القومية لمجتمع من المجتمعات.

كما أنه ربط اللغة الثانية بالإدراك العلمى وكأنه يشير بذلك إلى ارتباط اللغة بالتطور الذى صاحب الحياة فى المجتمعات الحديثة من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية أو العلمية .. إلخ، مما يشير إلى ظهور اللغة المكتوبة والتى مثلت المرحلة الثانية فى تطور اللغة.

ونلاحظ فى كلا المستويين: أن الدكتور زكى جعل الغرض من الإدراك الفطرى – على حد تعبيره – الانتفاع بالأشياء والتمتع بها من الناحية الكيفية، أما الإدراك العلمى يستهدف العلم بهذه الأشياء أو تحليلها إلى عناصرها الأولية وبالتالى طريقة تركيبها .. كما سبقت الإشارة. أى أنه ينتج عن المستويين آثارا معينة أو سلوكا ناجحا فى الحياة الخارجية – وخاصة الإدراك العلمى.

مما يحدو بنا إلى القول بأننا نلمح ثمة اتفاقا بين د. زكى و"بيرس" وهو أحد الثالوث البراجماتي المعروف "بيرس - وليم جيمس - جون ديوى" والذى يرى أن معنى الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن أن يؤديه الإنسان من أعمال مسترشدا بالكلمة أو العبارة وما ليس يهدى إلى عمل معين فلا معنى له. فالأفكار إما أن تكون خططا للسلوك العملى أو لا تكون شيئا على الإطلاق"[٤].

أى أن اللغة - المكونة من كلمات وعبارات - لابد أن تكون خططا للسلوك العملى أى ننظر إلى النتائج العملية المترتبة عليها وإلا فلا طائل من استخدامها.

وإذا كانت اللغة هى ما يميز الإنسان - أو هى بتعبير اللغويين - دالة الوجود الإنسانى فالسؤال المطروح ما العلاقة بين الكلمات والأشياء؟ أو كيف تكتسب الكلمات معانيها أو دلالاتها؟

للإجابة على هذا السؤال يضرب د. زكى مثلا بكلمة "قلم" فلنفترض أن لدينا مجموعتين من الأشياء، مجموعة منها هى الصور والحالات التى تكون عليها الكلمة. ككلمة "قلم" مثلا، ومجموعة أخرى هى أفراد الأقلام، فإذا كانت المجموعة الأولى دالة على المجموعة الثانية، فلنا أن نسأل:

ما الذى يبرر لحدث من أحداث الطبيعة "اسمًا ولحدث آخر أن يكون "مسمى"؟[٥]

الجواب هو: الاتفاق الصرف فليس فى آية لفظة فى الدنيا سر خفى يحتم أن تدل على ما تدل عليه اللهم إلا ما قد تواضع عليه الناس من أن يكون صوت "معين" دالا على شيئ أو أن تكون صورة معينة دالة على شيئ معين،فاللفظة المنطوقة طبيعتها صوت كأى صوت آخر، كما أن حفيف الشجر صوت وزمجرة الهواء على صخور الجبل صوت.. وهكذا هى فى طبيعتها صوت كأى صوت آخر يخرج من حنجرة الإنسان.. فى الذى يميزها عن سائر الأصوات حيث تصبح - دونها - لفظا ذا مدلول ولا شئ غير ذلك، وللناس أن يغيروا من اتفاقهم، كيفما شاءوا وفى أى وقت شاءوا. لأنه ليس فى طبيعة "الرمز" شئ يحتم أن يكون دالا على ما اتفق الناس أن يدل عليه[٦].

فهو هنا ربط بين "العلامة" و"الرمز"[٧] غير أنه يفرق بين "العلامة الطبيعية" "والرمز الاتفاقى" فالعلامة الطبيعية - مثل البرق - ودلالاتها - الرعد - كليهما من الحوادث الطبيعية المقترنة سواء أراد الإنسان ذلك أم لم يرد وأما الرمز الاتفاقى فغير ذلك، فهو من صناعة الإنسان[٩].

وكأن د. زكى يشير بذلك إلى أن اللغة قد ابتدعت واستحدثت "بالتواضع والاتفاق" وهذا هو مؤدى نظرية "الاتفاق أو المواضعة التى ترى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة اتفاقية تقوم على ما يتفق عليه الناس أو يصطلحون على استخدامه.

ولم يكتف د. زكى بذلك بل حاول توضيح أن الكلمة ليست واحدة كما يظن البعض بل هى أحداث كأى أحداث أخرى مما يقع فى عالم "الحس".

فكلمة "قلم مثلا أربع صور فهى إما منطوقة أو مسموعة أو مكتوبة أو مقروءة"[9].

فالفارق كبير من حيث التكوين بين الكلمة وهى "منطوقة" وبينها وهى "مسموعة" فالحوادث الفيزيقية التى تحدث فى العالم الطبيعى حين ينطق الناطق بكلمة "قلم" ليست هى بذاتها الحوادث الفسيولوجية التى تحدث فى الجهاز العصبى حين يسمع السامع صوت هذه الكلمة.

وليس الأمر كذلك إذا ما كتبت على الورق كلمة "قلم كنت فى مجال آخر لأنك عندئذ تكون بصدد علامة من المداد، وليست ذرات المداد المتجمعة على الورق فى كلمة "قلم" شبيهة أدنى شبه باهتزاز الهواء فى حالة نطق الكلمة أو بحركة الأعصاب فى حالة سمعها، وإذن فاللفظة "المكتوبة" نوع من الحوادث الفيزيقية يقع فى عالم الطبيعة كأشباهه من الحوادث التى تنتج عن تجمع للذرات المادية فى هذا الجسم أو ذاك فإذا وقعت عليها عين الرائى بحيث أصبحت "مقروءة" نشأت مجموعة أخرى من الحوادث فى الجهاز العصبى وذرات المخ بادئة هذه المرة بالعين"[10][11].

فالدكتور زكى يميل إلى تحليل ألفاظ اللغة شأنها شأن أى واقعة من وقائع الطبيعة وهو ما ذهبت إليه الوضعية المنطقية[12].

هذا عن علاقة الكلمات بالأشياء، فلابد أن يكون هناك الشئ المسمى، وإلا كانت كلمة بغير معنى، وهذا ما أكد عليه الدكتور زكى.

ولكن ماذا عن المعنى Meaning؟ وما العلاقة بين المعنى والكلمة؟

أن لكلمة "معنى"[13] معان عدة تلتقى كلها فى أن شيئا يرمز إلى شئ آخر، والكلمات والعبارات اللغوية واحدة من أنواع الرموز ذوات "المعنى" فقد يلاحظ الإنسان بين ظاهرتين طبيعيتين ارتباطا بحيث إذا ظهرت إحداهما توقع الأخرى، كارتباط البرق والرعد، فإذا رأينا البرق توقعنا أن نسمع صوت الرعد وعندئذ يكون

"معنى" البرق أن رعدا سيتلوه. .. ومعنى انخفاض الزنبق فى البارومتر أن عاصفة ينتظر هبوبها، وهكذا .. ولما كان ارتباط السبب بالمسبب هو من قبيل هذا الارتباط الذى يجعلنا نتوقع ظاهرة إذا ما بدت ظاهرة، جعلنا السبب هو "معنى" المسبب، وهذا المعنى هو العلة التى عنها حدثت تلك الظواهر"[١٤].

فالدكتور زكى هنا ربط بين المعنى والعلة، فجعل من المعنى علة[١٥] بعض الظواهر هذا يعنى أنه يؤيد (النظرية السببية) فى تفسير العلاقة بين الكلمة ومعناها. والتى تتعلق بدراسة الآثار المترتبة على استخدام الكلمات بوجه عام. فقد تكون الكلمة سببا فى احداث سلوك أو فى قيام أو استدعاء فكرة من الافكار سواء تم ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. وهى تبدو مناسبة للإجابة على نوعين من الاسئلة:

١- أسئلة تبدأ بكلمة "ماذا" What-questions مثل: ما هو المعنى أو ما معنى المعنى؟

٢- نوع آخر من الأسئلة تبدأ بكلمة "كيف" how-questions مثل: كيف يكون للكلمات معنى؟[١٦]

وتعتبر "النظرية السلوكية" إحدى صورها والتى مؤداها: "أن السلوك الإنسانى بعامة واللغوى يمكن تفسيره على أنه نوع من الاستجابات Responses لمنبهات (أو مثيرات) موجودة فى البيئة الخارجية أو متعلقة بالفرد الذى يؤدى السلوك، بحيث أن اللفظ الذى يتم نطقه فى هذه الحالة يمكن أن يصبح بدوره منبها "بديلا" يؤدى إلى استجابة جديدة .. وهكذا، والفكرة الأساسية فى هذه النظرية، هى أن الكلمات تصبح ذات معنى، أو تكتسب معناها بواسطة عملية شبيهة بالعملية الشرطية Conditional فتحدث الكلمة فى هذه الحالة منبها بديلا للمنبه الأصلى الذى يحدث نفس الأثر[١٧].

ويستشهد دعاة هذه النظرية بالنجاح الذى حققه علماء النفس (السلوكيون) فى التجارب التى أجريت على الطلاب مثل (تجربة بافلوف) أى أنه كلما شرع أحد فى تعلم معنى كلمة - كما يرى ريتشاردز - فى كتابه "فلسفة الخطابة" فإنه يكون فى موقف يمكن النظر إليه من زاويتين أساسيتين:

١- زاوية السياق الفيزيائى (أى الموضوعات والاحداث الفيزيائية المحيطة به).

٢- زاوية السياق النفسى (أى الحالات العقلية والحادثات Events الموجودة فى ذهن ذلك الشخص فى ذلك الوقت).

وهذان السياقان عنده - أى ريتشاردز - مترابطان[١٨]

ويؤيد ذلك ما ذكره د. زكى عن الإدراك العلمى للأشياء - ويضرب هنا مثالا على سلوك الكائنات الحية ومنها الإنسان - إنه يحاول إيجاد الوحدة المتجانسة بينها. فإذا ما وجدها أمكنه بعد ذلك أن يحول أى ظاهرة سلوكية إلى عدد من تلك الوحدات وإلى طريقة ركبت بها تلك الوحدات بحيث لا يعود ثمة فرق بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان إلا فى الكم لا فى الكيف، ولقد اهتدى الباحثون فى علم النفس إلى ما يصلح أن يكون أساسا للتجانس ألا وهو "الفعل المنعكس" فمهما يكن الظاهر السلوكى فهو عدد من الأفعال المنعكسة بنيت بطريقة يمكن تحليلها ووصفها لو تقدم العلم بما يكفى لذلك كله"[١٩].

فهكذا يستطيع الإدراك العلمى للأشياء إيجاد الوحدة والتجانس فى السلوك الإنسانى بما فى ذلك السلوك اللغوى الذى هو أحد ضروب السلوك بحسب تعريف الدكتور زكى لها.

يضاف إلى ما سبق أن الربط بين المعنى والسببية، معناه أن هناك علاقة بين المعنى والتفسير Explanation حيث أن علوم التفسير هى التى تخبرنا لماذا أصبحت الأشياء على ما هى عليه، أو بمعنى آخر كيف أصبحت على ما هى عليه الآن، .. مثل هذه التفسيرات تقدم إجابة لعدد من الأسئلة الأساسية مثال:
كيف حدث ذلك؟ لماذا تغيرت الأشياء أو تطورت بشكل دون آخر؟ لماذا ومتى يحدث ذلك؟

مثل هذه الأسئلة تتناول المسببات: ما السبب فى حدوث ذلك؟[٢٠] بحسب الرؤية التى يقدمها الفيلسوف الأمريكى همبل Humpel.

فالتفسير، بعبارة فظة، هو العثور على الأسباب التى من أجلها تقع الحوادث أو هو البحث عن الشروط أو الظروف المحددة التى تعين وقوع الحوادث كما يقول "فايجل"[٢١].

* * * * * *

إذا كان تفسير كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها، فما العلاقة إذن بين المعنى Meaning والتعريف Definition؟

إنّ التعريف فى المنطق هو تحديد معنى اللفظ أو الحد بحيث يصبح متميزا عن معانى غيره غير مختلط بها. أى البدء بالكلمة أولا والانتهاء بتعريفها أو معناها.

غير أن د. زكى يقترح علاقة أخرى بين المعنى والتعريف وهو أن يعكس "المفكر طريق سيره فيبدأ بالمعنى لينتهى بالكلمة، وفى هذا ضمان بألا يبقى بين

أيدينا إلا الكلمات ذوات المعنى الحقيقي، فأرى اللون المعين أولا قبل أن أقول كلمة "أحمر" وأذوق الطعم المعين قبل أن أقول كلمة "مر"، وعلى هذا القياس انتظر حتى تأتيني حواسي بالعناصر التي أريد لها اسما، ثم اختار لها اسم "كلمة" حتى إذا ما سئلت بعد ذلك ما معنى هذه الكلمة؟ قلت: هو العناصر الفلانية التي يمكن أن تراها العين أو تسمعها الأذن، أما إذا لم يكن هناك من هذه العناصر الحسية ما يريد التسمية كففت عن استخدام الكلمة، وإلا استخدمتها بغير مسمى أي بغير معنى[٢٢].

أي أن الكلمة ومعناها من كائنات العالم الواقعية، وهذا يأتي اتساقا مع رأيه "بأن علينا أن نتصور دنيانا الواقعة ذات شقين فالكائنات والواقع من جهة، واللغة التي ترمز إليها من جهة أخرى ..[٢٣]

هذا عن المعنى اللفظي، ولما كان الاتصال بالآخرين لا يتحقق إلا إذا استخدم اللفظ في سياق تركيبي مع غيره من الألفاظ لتكوين عبارة من العبارات بشكل صريح أو ضمني لتعبر بذلك عن أصغر وحدة لغوية ذات معنى.

فإن حديثنا في الأسطر القليلة التالية عن المعنى السياقي للكلمة وهي في طريقها لتكوين جملة أو قضية على اعتبار أن القضية هي وحدة التفكير الأولى.

الكلمات والعبارات .. ومعانيها

قبل الشروع في الحديث عن العبارات أو القضايا، فلنعرض لأربعة أنواع للرموز أو الكلمات التيقد ترد في سياق معين، وعلاقتها بالواقع:

النوع الأول من هذه الكلمات هي "أسماء الأعلام" أي الأسماء التي نطلقها على هذا الفرد من الناس أو ذاك، على هذا النهر أو ذاك، وهكذا، كاسم "العقاد" يميز فردا من الناس دون سائرهم، واسم "النيل" يميز نهرًا معينًا واسم "المقطم" واسم "القاهرة" إلى آخر هذه الأسماء الجزئية الفردية التي تقال أنها تشير بكل واحد منها إلى فرد واحد"[٢٤].

"لكن نظرة تحليلية سرعان ما يتبين لنا أن ما قد ظنناه "فردا" ليس هو في الحقيقة إلا سلسلة طويلة من حالات جزئية، فليس "العقاد" فردا بمعنى أنه حالة واحدة معينة، كانت بالأمس هي نفسها ما هي عليه اليوم وما ستكون عليه غدا، فلقد كان "العقاد" طفلا فشابا فرجلا، وكان آنا مريضا وآنا صحيح البدن، وكان آنا في السجن وآنا طليقا .. هي سلسلة من حالات لا ينتهي عددها إلى حد معلوم"[٢٥].

"ومع ذلك فينبغي أن نكون على استعداد دائمًا إذا ما طلب إلينا أن نشير إلى المسمى الذى أطلقنا عليه اسما معينا، "كالعقاد" أو "النيل" أو "القاهرة" أن نجد الحالة الجزئية التى نشير إليها قائلين "هذا" إشارة إلى "النيل" مثلا فيعلم السائل إن لاسم "النيل" مسمى، وإنه لذلك رمز كامل على سبيل التجوز المقبول"[٢٦].

هذا يعنى أنه لابد أن يكون لكل اسم مسمى جزئى من دنيا الواقع ينطبق عليه بحيث يمكن الإشارة إليه، غير أن د. زكى – شأنه شأن التحليليين – يعتبره رمزا من الرموز الكاملة.

و"الرمز الكامل" هو الرمز الذى نطلقه على مسمى جزئى معلوم"[٢٧].

أما النوع الثانى من الكلمات فهى: "الأسماء الكلية" مثل "إنسان" و"نهر" و"جبل" و"مدينة" إلخ، وهو يرى أنها "رموز ناقصة" أى أن الكلمة كفيلة بوجود مسماها، إذ قد يستخدمها الناس استخدامًا يؤدى إلى الغرض المقصود كاملا، ومع ذلك فقد لا يكون لها مسمى يقابلها فى عالم الأشياء[٢٨].

"فالاسم الكلى أو الكلمة العامة التى نطلقها لا لتدل على فرد بعينه، بل نطلقها لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضغطت فى كلمة واحدة، ولو حللنا مكنونها وأخرجناه لكان بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف، وقد يكون هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الكلمة الكلية ذا وجود فعلى وقد لا يكون له وجود، فكلمة "إنسان" – مثلا – تحليلا هو أن فردا غير متعين صفاته هو كذا وكذا مما يجعل الإنسان إنسانا، لكن من هو هذا الفرد؟ الجواب هو: أى فرد تلقاه مما يوصف بهذه الصفات"[٢٩].

ولكن قد تقول هناك أسماء مثل "عفريت" أو "جبل من الذهب" لو بحثنا عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الكلمة الكلية فلن نجد، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لا تجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لا يجد المادة المتعينة التى تملؤه"[٣٠].

فالاسم الكلى العام شأنه فى دلالته شأن العبارة الوصفية كائنة ما كانت وليس شأنه فى الدلالة شأن أسماء الأعلام التى يتحدد لكل اسم منها مسماه غير أن العبارات الوصفية نوعان: فمنها ما ليست تنطبق الصفات الواردة فيها إلا على فرد واحد مثل قولنا: "خليفة المسلمين" وفى كلتا الحالتين لا تحتم العبارة الوصفية

بذاتها أن تكون لها مسمى فى عالم الكائنات الفعلية، بل تدل على تركيبة وصفية قد تجد وقد لا تجد المسمى الذى يحققها فى الوجود الفعلى"[٣١].

ويعتبر د. زكى أن هذه غلطة فى التحليل زلت فيها الفلسفة طوال عصرها، لفداحة ما يترتب عليها من النتائج الخطيرة. فلابد أن يكون هناك الكائن الفعلى الذى تنطبق عليه المجموعة الوصفية بحيث يمكن الإشارة إليه بقولى "هذا"[٣٢] وسنعود للحديث عن الكلمات والقضايا الفلسفية فيما بعد.

خلاصة القول: إنّ الأسماء الكلية من قبيل كلمة "إنسان" التى قد تنطبق على "زيد" أو "عمرو" وغيرهما من بنى البشر، فهى وإن كانت تنطبق على كائنات فعلية إلا أنها - أى كلمة إنسان - لا تنطبق على فرد جزئى بعينه، لذا فالدكتور زكى يعتبرها من الرموز الناقصة.

وننتقل الآن إلى نوع ثالث من الكلمات والتى يعتبرها د. زكى، أخطرها جميعا من الناحية المنطقية والذى تكن كلماته مما لا يشير إلى شئ اطلاقا فى عالم الواقع، وأعنى به تلك الكلمات التى تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلا تكون له دلالته فى الاستدلال العقلى، ولا تكون له إشارة إلى شئ واقع، مثل واو العطف وكلمة "أو" وكلمة "إذا" وكلمة "ليس" وكلمة "كل" وكلمة "بعض" وما إليها فليس فى العالم الخارجى شئ بين "الأشياء" اسمه "أو" أو شئ اسمه "إذا" .. فإذا قلت إننى "رأيت البرق أو سمعت الرعد" كان الذى حدث فى عالم الواقع أحد أمرين ولما كنت أجهل أيهما، عبرت عن هذا الجهل بقولى "أو" لكن عالم الأشياء لا تردد فيه، إنّ فيه أمرا واحدا، ففيه الشمس طالعة، أو فيه الشمس غاربة وأما التردد فحالة عقلية عندى أنا القائل الذى يعلم أن أحد الأمرين لابد واقع ثم لا يعلم أيهما يكون"[٣٣].

وهذه الكلمات تسمى بالكلمات المنطقية أو بالكلمات البنائية، لأن عملها مقصور على بناء العبارة اللغوية بناءا يجعل منها فكرة، أى تأطير الوقائع أى وضعها فى إطار ما هو الذى يحدد صورة الفكرة.

فكلمة "أو" مثلا لا تكون شيئا من الأشياء التى تحتل أجزاء المكان ولكنها تكون علاقة تربط بها أقوالنا التى نقولها عن تلك الأشياء، إننى إذ أنظر إلى المنضدة أمامى، وأقول "ليس القلم على المنضدة" فلا أقول ذلك لأننى أرى "ليس" فيما أراه، بل كل ما أراه هو كتب وأوراق، إننى بكلمة "ليس" لا أسمى شيئا أراه، وإنما استخدمها "لاستدل نتيجة مما رآه أننى أرى ما هو كائن هناك مما تنطبع صورته

على حاسة البصر، ولست أرى ما ليس هناك، ولكنى استدله، وإذن فيستحيل علىَ أن استعمل كلمة "ليس" إلا إذا سبقت لى لغة أصف بها ما هو كائن فعلا، وبالتالى لا أستطيع أن استخدم النفى إلا إذا سبقته معرفة إيجابية هى معرفة ما تنطبع به الحواس"(٣٤).

هذه هى الكلمات أو الروابط المنطقية التى تساهم فى بناء العبارة – أو القضية – ومن ثم فهى تضع معطيات الواقع فى إطار فكرى لتجعل منها فكرة معينة، ولتوضيح ذلك نقف عند إحدى هذه الكلمات مثل كلمة "كل" والتى إذا وردت فى سياق ما، أثر ذلك على صياغة القانون العلمى:

فإذا كانت صورة القانون العلمى ترتد إلى هذه الصورة:

(كل أ هى أيضًا ب) – فلهذه الكلمة معان ثلاثة:

أ – المعنى الاستقصائى: الذى يراد به جميع أفراد النوع واحدا واحدا فإذا نظرت – مثلا – إلى الكتب الموضوعة على رفوف مكتبتى فوجدتها جميعا – كتابا كتابا – كتبا فى الفلسفة أو قلت: (كل الكتب فى هذه المكتبة فلسفية) كان معنى "كل" فى هذا السياق هو الاستقصاء التام الذى يحصر الأعضاء واحدًا واحدًا، وليس هذا المعنى هو ما تقصد إليه عند استعمالها فى صياغة القوانين العلمية.

ب– المعنى الاحتمالى: وهو أن تخبر بعض الأفراد من نوع معين فتحكم بما خبرته على ما لم تخبره من أفراد النوع كله، مثال ذلك أن تجري التجربة العلمية على عينة من الماء وتراها مكونة من هيدروجين وأوكسجين بنسبة معينة فتقول هذا عن الماء كله، والقوانين العلمية من وجهة نظر معينة – هى من هذا القبيل.

جـ– المعنى اليقينى: وهو الذى تستعمل به كلمة "كل" لتعنى تعميما مطلقا بغير قيد أو شرط كقولنا: كل "مثلث متساوى الأضلاع، متساوى الزوايا" وواضح أننا لا نعتمد فى مثل هذا الحكم المطلق على الخبرة الحسية لأن الخبرة الحسية محدودة بزمان معين ومكان معين، ونحن هنا نطلق الكلمة اطلاقا يحررها من حدود الزمان والمكان ولهذا كان التحليل الصحيح للقضية التى ترد فيها كلمة كل بهذا المعنى المطلق، هو أنها قضية شرطية فكأنها نقول: إذا كان الشكل الهندسى مثلثا متساوى الأضلاع فيلزم عن ذلك أنه كذلك متساوى الزوايا، بغير تقرير منا أن هناك فى الوجود الفعلى مثلثا من هذا القبيل"(٣٥).

فمعنى كلمة "كل" إذن يتحدد بناء على استخدامها، وهذا يأتى متوافقًا مع نظرية "المعنى" أو "الاستخدام" (معنى التعبير يحدده استخدام هذا التعبير فى اللغة إن لم نقل أن معناه مطابق لاستخدامه فى اللغة"[٣٦].

وهذا يعنى أن معنى اللفظ جزء من معنى السياق ككل، كما أن للسياق معنى يتحدد بناء على معانى الألفاظ التى ترد فيه والعلاقات التى تربط بينها فى بناء واحد، ومن هذين الأمرين المتكاملين يتحدد المعنى المرتبط بالسياق Context اللغوى أو اللفظى نفسه[٣٧].

بقى لنا أن نتحدث عن النوع الرابع من الكلمات، هو الكلمات التى تدل على قيمة خلقية أو قيمة جمالية أو بصفة عامة الكلمات التى تدل على أن للمتكلم انفعالا من نوع معين، لكنها لا تشير إلى كائن خارجى.

ولنضرب مثلا لذلك رجلا وقف إزاء الشمس الغاربة بما تخلفه وراءها من اصباغ، فقال: هذا جميل، يقولها فى أى صورة شاء، مثل لفظة الله، أو لفظة "يا سلام" ويريد بها نفس ما يريده إذ يقول "هذا جميل"، فأين مدلول هذه الكلمات؟

إن كلمة "جميل" وما يدور مدارها من كلمات، لا تشير إلى شئ قائم فى عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها، فليس فى الشفق "الجميل" إلا سحاب مصبوغ بألوان يمكن تحديدها بأطوال موجاتها الضوئية، وإنما "الجمال" فيها هو من نفس رائيها، وإذن فكلمة "جميل" دالة على حالة ذاتية عند فرد معين[٣٨].

قد يقال أن المسمى الموضوعى الخارجى الذى تشير إليه كلمة "جمال" حين قال عن شئ ما أنه جميل، هو الوحدة العضوية التى تكون بين أجزائه، وإن هذه الوحدة العضوية هى العنصر المشترك بين الأشياء الجميلة كلها فهى فى قصيدة الشعر وفى الزهرة وفى المرأة وفى الجبل ..، فإذا كانت الوحدة العضوية فى الشئ الجميل هى العنصر الموضوعى الخارجى الذى تشترك فيه الأشياء الجميلة كلها، فعندئذ تكون هى المدلول الذى تشير إليه كلمة "جمال"[٣٩].

والسؤال: هل تكون هذه الوحدة العضوية قائمة فى الشئ أم أنها صفة نخلعها عليه ونحن ننظر إليه من وجهة نظر تجعله بالنسبة إلينا كائنا ذا وحدة عضوية؟ لماذا يكون التماثل فى أجزاء البناء – مثلا – علامة اتساق وتناغم وجمال؟ أليس ذلك لأنه شبيه بالإنسان فى تكوينه المتماثل؟ وإذا يكون التماثل فى البناء جميلا لأن نظرة الإنسان الخاصة هى التى جعلته كذلك؟[٤٠].

إذن فصفة الجمال نضيفها على الشئ الجميل، لذا يرى د. زكى أن العبارة التى تحتوى على كلمة جمال هى عبارة فى الحقيقة تتحدث عما ليس يحس أى أنها عبارة ميتافيزيقية خالية من المعنى(٤١).

ولكن ماذا عن العبارات التى ترد فيها كلمات مثل "خير" و "واجب"؟

يرى د. زكى أن العبارات الأخلاقية - والجمالية - هى عبارات بغير معنى أى بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته، يرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة، فهناك فرق بين قولنا "س أصفر" وقولنا "س خير" فالعبارة الأولى صورة لأصل خارجى، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها ذلك أن كلمة "أصفر" لها فى الاستعمال اليومى معنى، ولها فى الاستعمال العلمى معنى آخر، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثانى فأنت فى كلتا الحالتين واجد فى الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة، ففى الاستعمال اليومى تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألوف ومتفق عليه، وفى الإستعمال العلمى تدل الكلمة على موجة ضوئية ذات طول معين،... .. فالتحقق من صدق الوصف ممكن فى الحالتين(٤٢).

لكن قارن ذلك بالعبارة الثانية (س خير) فماذا ترجع إليه من صفات الشئ وعناصره لتعلم إن كان القول صوابا أو خطأ؟ لا شئ، لأنك فى حقيقة الأمر حين تصف الشئ بأنه "خير" فأنت إنما تخفى على الشئ ما فى نفسك أنت من ميل إليه، لا ما يتصف به الشئ الخارجى نفسه من صفات.."(٤٣).

فالدكتور زكى يرى أن معنى "الجمال" أو"الخير - مهما تعددت الآراء - هو فى التأثر الداخلى الذى يتعرض له من يشهد شيئا جميلا أو يرى موقفا خلقيا، مما حدا به إلى القول إنّ العبارات الجمالية أو الأخلاقية هى من قبيل "العبارة اللغوية التعبيرية" والتى تكون منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه، مما يستحيل على سواه أن يراجعه فيه لأنه شعور ذاتى خاص به كشعوره بالألم أو باللذة مثلا، وذلك تمييزا لها عن "العبارة اللغوية التصويرية" - متفقا مع الوضعيين المناطقة(٤٤) - وهى ما أريد بها أن تصف شيئا خارجًا عن ذات القائل، ولمن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على الشئ الموصوف ليرى إن كان وصفا صادقًا أو كاذبا، وهذا التقسيم فى استعمال اللغة، هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ ريتشاردز "حين جعل اللغة إما تستعمل "استعمالا علميا" أو "استعمالا نفعيا"(٤٥)، لذا فإننا نجد "ريتشاردز" و"أوجدن" فى كتابهما "معنى المعنى" يقولان ".. إنّ استعمال كلمة "خير" على

هذا النحو الأخلاقى المتميز إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم، إذ أننا حين نستعمل الكلمة فى مثل هذا السياق الأخلاقى فإنها لا تدل على شئ كائنا ما كان ولا يكون لها وظيفة رمزية (أعنى أنها تكون عندئذ رمزا بغير شئ يشير إليه الرمز"[٤٦].

يعتقد "ستيفنسون" أن المعنى العاطفى قادر على شرح كل من العلاقة بين قيمتى الحكم والاتجاهات، واندماج اللغة والقيمة يستخدم فى التأثير على الفعل، وبالنسبة للمعنى العاطفى هو قوة الكلمات التى ينتج عنها حالات عاطفية واتجاهات عند الآخرين، .. لذا فقد أوضح "ستيفنسون" أن المعنى العاطفى لا يختلف جوهريا عما أسماه بالمعنى المعرفى، فمن خلال نظريته عن السببية أوجد نظرية تتمشى تمامًا مع فكرته عن ضروب المعنى المختلفة، .. فيرى أن المعنى المعرفى يقابل أو يوازى التأثيرات المعرفية (المعتقدات والأفكار)، وبالمثل فإن المعنى العاطفى يقابل التأثيرات العاطفية (العواطف والاتجاهات)[٤٧][٤٨].

هذا يعنى أن الكلمات الدالة على قيمة – مثل الخير والجمال – معناها العاطفى (أو الانفعالى) يقابل التأثيرات العاطفية عند الآخرين، أى أن معناها ليس فى الأفكار أو التصورات التى تحدثها الكلمات فى الآخرين – ولكن فيما تحدثه من تأثيرات وجدانية – إن صح التعبير –.

فكأن د. زكى أراد أن يوضح لنا أن فكرة الخير أو الجمال. هى من الأفكار غير الواضحة ولذا فإن الناس يختلفون فى آرائهم إزاء الشئ الجميل أو العمل الأخلاقى، وذلك على عكس الأفكار الواضحة التى يتفق الناس إزائها، وهو فى هذا يتفق مع "بيرس" الذى يرى "أن الفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمته إلى سلوك، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغى أن تقول عنه أنه فكرة غامضة وكفى، بل هو ليس بالفكرة على الإطلاق، وفيما يلى أمثلة لما تريد.

"الصلابة" فى الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أعمل فى الجسم لأتبين فيه ما أسميه بالصلابة كأن أحاول خدشه بأجسام أخرى كثيرة، فلا ينخدش فأقول عندئذ أنه "صلب" وأعد نفسى قد فهمت فكرة "الصلابة" فهما "واضحًا" لأننى عرفت ما نوع السلوك الذى اسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى عمل، أما إذا وصفت شيئا بأنه "خير" أو بأنه "جميل" فلست أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون عملى هذا هو نفسه ما أسميه فى الشئ "بالخير" أو "بالجمال" ...، ومن ذلك ترى أن كل مناقشة فى هل هذا الشئ خير أو ليس خيرا، جميل أو ليس جميلا، لن تؤدى إلى نتيجة لأنها كلمات ليست دالة على سلوك، وبالتالى ليست دالة على معنى[٤٩].

وإذا كان د. زكى يتفق مع "بيرس" فى أن كلمتى "الخير والجمال" من الأفكار غير الواضحة إلا أنه يرى أن الخير قد يؤدى إلى السلوك الصحيح (فضيلة

فالخير يقابله السلوك فى حياة الإنسان الواعية، والجمال يقابله الوجدان، وهو يوضح ذلك فى كتابه "فلسفة وفن" حيث يعقد مماثلة بين ربان السفينة وبين القيم فى الإنسان، وهى قيم يدركها بالفطرة حينا، وحينا تبث فى نفسه بثا، وهى المعانى فى رأسه التى تسيره، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم، وأنهم يقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته، وهى الحق والخير والجمال فى مقابل ثلاثة الأوجه التى يحللون بها حياة الإنسان الواعية وهى الإدراك والسلوك والوجدان .. والغرض فى الإدراك أن يكون صحيحا لا مضللا ولا مغلوطا حتى يجئ السلوك آخر الأمر على أساس سليم من هنا كانت قيمة الحق فى حياة الإنسان، .. وعلى الحق يبنى الإنسان علمه، وعلى علومه يبنى حياته المادية كلها، فهذا هو جانب الإدراك وما يلحقه من قيمة الحق، أما جانب السلوك الذى ينتهى به المطاف، فالغرض فيه أن يجئ سلوكا محققا لأهدافه أى أن يكون سلوكا سليما ملتزما بأهدافه والسلوك الصحيح "فضيلة" وهذا يعنى السلوك الذى دلت خبرة الإنسان فى تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الأهداف، والإنسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذى يترتب على فعله، فالخير إذن قيمة السلوك الذى ترشده، ولئن كان بين الإدراك والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هى الحالة الوجدانية فبغية الإنسان لنفسه أن تجئ هذه الحالة الوجدانية مما يشيع فى نفسه الطمأنينة والرضا، فنراه على هذا الأساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه ويفنن الفنون صوتا ولونا ونحتا وعمارة، هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرغ معان يضحى الإنسان ولا يضحى بها[٥٠].

فالخير إذن ذو معنى من حيث أنه يؤدى إلى سلوك ناجح، مخالفا بذلك بيرس -- وإن كان - أى د. زكى - يشاركه فى المبدأ وهو أن الكلمة أو الجملة تكون ذات معنى إذا أمكن ترجمتها إلى سلوك.

خلاصة القول: هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية نسبية فى مدلولاتها ولا يقلل من نسبية الجمال وما إليه من قيم أن تجمع فئة كبيرة من الناس على جمال شئ معين بل لا يقلل من نسبيته أن يجمع العالم كله على جمال شئ معين لأن الأمر رغم ذلك الإجماع سيظل عرضا قد يزول بغير وقوع فى التناقض، فليس ما يمنع الناس من تحول تقديرهم الشئ فيقبح فى أعينهم بعد جمال أو يجمل بعد قبح[٥١] مما يحدو بنا إلى القول أن هذه القيم التعبيرية - نسبة إلى صلتها باللغة التعبيرية - المعتبرة فى ذاتها، تقع على عاتق الأسلوبية ولكن لا يسع علم الدلالة تجاهلها من جراء كونها من أصول تبدلات المعنى بعيد تطورها وامحاء

الحوافز البدئية منها[٥٢] وهنا يبرز - دور الانفعال - أى القوة الانفعالية أو العاطفية - فى تبدلات المعنى.

هذا عن الكلمات ومدلولاتها، ولكن متى تكون الجملة اللغوية ذات معنى؟

الجملة اللغوية كائنا ما كان نوعها - فى رأى د. زكى - مؤلفة من عدد من الكلمات ومعناها مستمد من معانى كلماتها، ولابد أن تكون بين هذه الكلمات وحدة تجعل منها رمزًا واحدا له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة فى تكوينها.

فأول ما يشترط ليكون للجملة معنى هو أن تكون بين كلماتها رابطة توحد بينها فى رمز واحد له من الخصائص ما ليس لمفرداته، .. وذلك لأن ما يعده النحو جملة واحدة قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية، فمن الناحية المنطقية لا تكون الجملة جملة واحدة إلا إذا كانت دالة على واقعة بسيطة واحدة. ولا يستطيع من يريد مراجعة الكلام ليتحقق من صدقه أن يحكم على الجملة بصدق أو بكذب إلا إذا كانت جملة واحدة تقابلها واقعة بسيطة واحدة، وعندئذ يمكنه مراجعة الجملة على الواقعة فيتبين صدقها أو عدم صدقها، فعبارة كهذه: "أبو بكر وعمر من الخلفاء الراشدين ليست جملة واحدة بل جملتان هما: "أبو بكر من الخلفاء الراشدين" و"عمر من الخلفاء الراشدين" ولا يتوقف صدق الواحدة على صدق الأخرى وكل منهما يتطلب تحقيقا يثبتها على حدة - أما قولنا "أبو بكر وعمر متساويان فى الطول" فهو جملة واحدة من الناحية المنطقية لأن المرجع فى صدقها واقعة خارجية واحدة.."[٥٣].

ويستطرد د. زكى فى بيان وقائع العالم الخارجى التى ستراجع عليها الجملة لنحكم عليها بالصدق أو بالكذب، فيوضح أن الواقعة الواحدة البسيطة التى لا تتحلل إلى ما هو أبسط منها إنها هى واقعة "ذرية" - متفقا فى ذلك مع الوضعيين - مثل "رسل وفتجنشتين"[٥٤][٥٥].

من هذا المنطلق نجد الدكتور زكى يرى أن الكلمات والعبارات الفلسفية والميتافيزيقية مرفوضة لأنها ليست بذات معنى فلا يقابلها شئ من الخبرة الحسية أو المسميات الخارجية.

نقد الفلسفة والميتافيزيقا من خلال الكلمة

لقد كان د. زكى ناقدا للميتافيزيقا والفلسفة من خلال هذه النظرة العلمية التحليلية التى تبناها.ولكن كيف كان ذلك؟

يرى د. زكى أن الكلمات والعبارات التى تتآلف منها اللغة رمز اصطلح الناس على استخدامه بطريقة معينة ليتم التفاهم، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدى هذا الذى خلقت من أجله، أعنى لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل، أن تنقل إلى السامع شيئا، كان حتما علينا أن نرفض قبولها جزءا من لغة التفاهم، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم[٥٦].

أما عن العبارات الميتافيزيقية فيرى أن كل عبارة ميتافيزيقية هى من أحد هذين النوعين: فهى إما مشتملة على كلمة أو كلمات لا يتفق الناس على أن يكون لها مدلولها بين الأشياء المحسوسة أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق على مدلولاتها، لكنها وضعت فى غير السياق الذى يجعلها تفيد معناها، وإذن فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى، وليس لنا بد من حذفها[٥٧] ولنسوق مثالا لتوضيح ذلك:

فكلمة "المطلق" لها معناها الذى اتفقنا عليه، فإن سألت الخادم: أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقا، وأجابنى الخادم: بل تركته مطلقا، ارتسمت عندى صورة لما وقع، وفى مستطاعى أن أراجع الخادم فيما يقول.

هذا – أو شئ كهذا – هو معنى "مطلق" كما اتفقنا، فيجئ فيلسوف ميتافيزيقى ليزعم "أن المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه" ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم" فلا يكون لعبارته معنى لأنه استخدم لفظًا متفقًا على معناه فى غير السياق الذى يحفظ له ذلك المعنى وإلا فحدثنى ماذا عساى أن أجد فى ظواهر الطبيعة كلها مما يثبت هذا القول أن ينفيه؟ هبنى قلت لذاك الفيلسوف: لا، بل المطلق لا يدخل فى تطور العالم وتقدمه، أو قلت له: لا بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم، فما الذى يتغير فى صوره بين حالتى الإثبات والإنكار؟ .. فالفرق واضح فى عالم الأشياء بين قولى: "أإنّ الكلب مطلق" وقولى "إنّ الكلب ليس مطلقا" فما دمت أدرك كيف تتغير صورة الأشياء بين حالتى نفى القول وإثباته، فالقول ذو معنى ومفهوم، وإلا فهو فارغ لا يدل على شئ"[٥٨].

ولنأخذ مثالا على العبارات الميتافيزيقية: "النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم روحي قبل حلولها في الجسد" كيف أفهم هذه العبارة فهما منطقيا سليما؟

لابد أولا من تحليل كلمة الموضوع، وهي "النفس" تحليلا يبين المفردات الجزئية الواقعة في العالم الخارجي، التي تنطوي تحت هذه الكلمة، نلاحظ جيدا أن الكلمة الكلية – كما أسلفنا لك الحديث – لا تسمي شيئًا بذاته، إنها ليست اسما يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها، هي في الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد، فينبغي أولا أن نعثر على تلك المجموعة من الأفراد أو على واحد منها على الأقل، ونخترع له اسما عندنا وليكن الرمز "س" ثم نقول أن "س" هذه التي يمكن أن أراها أو أسمعها أو ألمسها، هي من مجموعة الأفراد التي أطلق عليها كلمة "نفس" ولكني حين التمس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجي فلن أجد، وإذن فالوصف بكلمة "النفس" لا ينصرف إلى شئ، هذا فضلا عن أن عناصر الوصف نفسها الدالة عليها كلمة "نفس" لن تكون من بين عناصر التجربة الحسية، وبهذا تخلو تجربتنا الممكنة من الموصوف وصفته على السواء، ففيم الحديث؟[٥٩].

وأخيرا فهو يرى أن الميتافيزيقا نشأت من غلطة أساسية، وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة، فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى، وكثرة تداول اللفظة، ووجودها في القواميس يزيد الناس إيمانًا بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة، لكن التحليل يبين لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة، أو هي "أشباه ألفاظ" كما يسميها رجال الوضعية المنطقية، وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ليستوثق من مكنونه ومحتواه، وإذ هو فارغ وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء، لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر"[٦٠].

هكذا كان الدكتور زكي ناقدا للفكر[٦١] من خلال نقده للميتافيزيقا، إذ أنه كان يحلل الفكرة فيجدها – بحكم تكوينها اللفظي نفسه أو السياق الذي وردت فيه – لا تحمل معنى على الإطلاق لأنه يجد استحالة منطقية في أن تشير إلى أي موجود في العيان الخارجي، فالفكرة – لتكون ذات معنى – أما أن تشير إلى "شئ" من معطيات الحس أو إلى صورة من صور السلوك.

وكان هذا أساس نقده للفلسفة أيضًا، غير أنه يرى أن الفلسفة – بمعنى التحليل – ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية في الحياة اليومية أما

المتيافزيقيا - بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة - واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية.."[٦٢].

وهو يبدأ نقده للفلسفة بعرض موضوعات الفلسفة، فهل جعلت الفلسفة "أشياءها" التى تبحث فيها غير تلك، الأشياء التى جعلتها أحد نوعين: فإما هى "أشياء" لا تقع فى الخبرة الحسية مثل "الشئ فى ذاته" و"المطلق" و"العدم" و"القيم" وعندئذ كانت تبحثها بالميتافيزيقيا - وهى ما توقفنا عندها - وأما أشياء مما نصادفه فى مباحث العلوم الأخرى كالإنسان، والمجتمع، واللغة، والتاريخ والاقتصاد، والمكان، والزمان، والسببية، لكنها تعالجها بغير الطريقة التى تعالجها بها العلوم، وعندئذ كانت تسمى بحثها فلسفة طبيعية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة اللغة وهكذا[٦٣].

ولنقف عند أحد هذه الموضوعات والذى يتعلق بعلم الطبيعة وهو "السببية" وهى النسبة أو العلاقة بين العلة والمعلول، وينص مبدأ السببية Causality على أن لكل سبب وفى الشروط نفسها النتيجة اللاحقة نفسها".

ولقد احتلت مشكلة السببية مكانة كبيرة فى الفكر الفلسفى بدءا من "أرسطو" الذى تناول موضوع السببية - أو العلية - بالبحث لأن مهمة علم الطبيعية - فى رأيه - هى معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغيير، وعنده أن هذه الأسباب أربعة أنواع: العلة المادية، والعلة المحركة، والعلة الصورية، والعلة الغائية، وليست هذه العلل تتعاقب على الشئ الواحد .. بل إنها جميعا تعمل معا فى كل حالة من حالات الوجود[٦٤].

لقد كان "دايفيد هيوم" (١٧١١ - ١٧٧٦) هو أول فيلسوف أوروبى[٦٥] نقل فكرة العلية أو السببية من معانيها الأرسطية إلى معنى التتابع المجرد بين السبب والمسبب، أى التتابع الذى لا يعنى شيئا أكثر من أن السبب سابق على مسببه فيما دلت عليه التجربة وقد كان يمكن عقلا أن يجئ الترتيب على صورة أخرى لكنه هكذا جاء[٦٦].

ولقد تعرضت فكرة السببية لكثير من أوجه النقد - حتى على الصورة التى تركها هيوم - إن الأسبقية بين السبب والمسبب محددة المعنى تحديدا واضحا، فهل هى تقتضى وجود فترة زمنية بينهما؟ إن كان ذلك كذلك، فمهما بلغت تلك الفترة من القصر فهى تفصل السبب عن المسبب فصلا يتنافى مع اتصال مجرى الأحداث فى الطبيعة، وعلى أى أساس ننتقى إحدى الحادثات التى تسبق المسبب لنجعلها سببا؟ هذه - مثلا - نار اشتعلت فى قطعة الورق حين أدنينا منها عودا من الثقاب،

أفنقول - إذن - أن عود الثقاب هو السبب في اشتعال الورقة؟ لكنه لولا وجود الأكسجين في الهواء لما اشعل الثقاب الورقة، ولولا قابلية الورق للاحتراق لما حدث الذى حدث وهكذا[٦٧].

وهنا يذكر الدكتور زكى مرة أخرى بالفرق بين نظرة الإدراك الفطرى إلى السببية بأنها علاقة بين حادثين مفردين مستقلين، وبين النظرة العلمية التى ترجعهما معا إلى مجموعات من تفاعلات، فإذا بالحادثين يندمجان معا فى خط واحد من الحوادث، هو من أبرز الفروق بين القديم والحديث فى وجهة النظر إلى الطبيعة وإلى الكائنات[٦٨].

فالدكتور زكى يرى أنه لابد إذن من تعديل فكرتنا عن التتابع الذى يكون بين السبب والمسبب، بحيث نسد الثغرات التى كنا نفترض وجودها فى سلسلة الأحداث وذلك بتحليل الحوادث إلى مقوماتها الصغرى، ولو فعلنا ذلك لانساب السبب فى مسببه انسيابا يجعلهما خيطا متصلا، فالحادثات الصغرى فى الخيط السببى أشبه بالنقط التى منها يتكون الخط المستقيم، وليست هى كالخرزات - مثلا - موضوعا بعضها إلى جانب بعض، ولو كانت هكذا لكان بينها فجوات على نحو ما أسلفنا، لكننا إذا ما أدمجنا السبب فى المسبب وجعلناهما سيرة واحدة متصلة الحلقات، أصبح من التعسف أن نرسم حدا فاصلا نقول أن ما قبل هذا الحد الفاصل نعده سببا، وما بعد الحد نعده مسببًا.."[٦٩].

وينتهى الدكتور زكى إلى القول: بأنه ليس أمامنا إلا أن نغض النظر عن فكرة السببية اطلاقا فما يساعدنا على هذه السطحية طريقة استخدامنا لألفاظ اللغة فى الحديث المألوف، فنحن نطلق كلمة واحدة على أفراد النوع الواحد، فنحسب بعدئذ أن تلك الأفراد ما دامت قد اشتركت فى اسم واحد..، فلم نعد كلمتا "سبب" و"مسبب" صالحتين كل الصلاحية فى مجال البحوث العلمية لأنهما كثيرا ما يحملان معهما طرائق الإدراك الفطرى فى رؤيته الأشياء على أنها كيانات مستقلة بذواتها... فلابد أن تحل فكرة "القانون" محل فكرة "السببية" فلا يكون البحث عن شئ يعد سببا لشئ آخر، بل يكون البحث عن دالة رياضية تبين العلاقة بين مجموعة من المتغيرات"[٧٠].

هذه كانت معالجة د. زكى لإحدى مشكلات الفلسفة، وفى مشكلة السببية جعل المعنى علة للمعلول - كما سبقت الإشارة - وكلاهما من الأشياء المحسوسة، ففى مثاله السابق - الورقة وعود الثقاب من الأشياء، أما احتراق الورقة فليس فيها

فقط هو اقتراب عود الثقاب منها، بل لأن الهواء يحتوى على أكسجين، بالإضافة إلى قابلية الورقة للاحتراق، فحلل الواقعة - أو الحادثة على حد تعبيره - إلى عواملها تحليلا علميا، فربط بين المعنى والتفسير العلمى، وهذا يتسق مع الروح العلمية التى تبناها، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تفسير د. زكى لفكرة السببية، وأن الحادثات الصغرى فى الخيط السببى أشبه بالنقط التى منها يتكون الخط المستقيم .. إلى آخر ما ذكرناه اقترب فى تفسيره من تفسير "جورج سانتايانا" أحد رواد الواقعية الأمريكية الذى يرى "أن سيال الحوادث فى الطبيعة المادية قد يجرى على نسق معين آنا بعد آن، فإذا حدث التكرار فى وقوع النسق الواحد، كان ذلك قانونا طبيعيا،.. دون أن يكون الإطراد "ضروريا" يقتضيه منطق العقل اقتضاء لا مفر منه، ذلك لأن كل نسق من الحوادث، أو كل سلسلة منها تكون وحدة، إنما تحدث - إذ تحدث - حدوثا تلقائيا بغض النظر عن أن تكون مسبوقة بأشباه لها أو غير مسبوقة وهذا معناه "ألا ضرورة فى العلاقة القائمة بين السبب والمسبب، وألا يقين بأن القانون (الطبيعى) ثابت"[٧١].

هذه هى مهمة الفلسفة كما يرى الدكتور زكى وهى تحليل الألفاظ والعبارات التى يستخدمها العلم أو التى تستخدم فى الحياة اليومية، ولكن تحليلها للغة يأتى من حيث بنائها المنطقى العام ومن حيث هى رموز إلى أشياء العالم الخارجى، فلكى تصبح الفلسفة علمية، عليها إذن أن تقنع بذلك، فتكون وسيلة تتخلص بها اللغة من بعض الاستخدامات الخاطئة التى أدت إلى كثير من المشكلات الفلسفية - المزعومة فى رأيه - فتصبح اللغة السائدة هى لغة العلم، فتكون اللغة بذلك بداية جديدة، أو منها تبدأ ثورة التجديد كما عبر عن ذلك فى كتابه "تجديد الفكر العربى".

ولكن هل يمكن للفلسفة أن تنتظر قضايا العلم ونتائجه لتمارس مهمتها التحليلية، لا .. لا يمكن أن تصبح الفلسفة مجرد تابعة للعلم الذى كثرت فروعه أو علومه الجزئية، فأصبح كل عالم غارقا لأذنيه فى تفاصيل تخصصه، فلابد إذن من الإطار العام أو الكلى الذى يلم بكل الجزئيات فيقدم لنا رؤية كلية شاملة وهذا هو ما تؤديه لنا الفلسفة، فتصبح بذلك متكاملة مع العلم وليست وصيفة أو تابعة له.

تعقيــــب

الإنسان "حيوان ناطق" هكذا عرف الإنسان منذ زمن بعيد، فاللغة إذن هى التى تميزه عن الحيوان، لذا كانت حاملة لأفكاره واتجاهاته وآرائه، ومن ثم أصبحت اللغة هى الوعاء الثقافى الذى يحتوى على الأديان والفلسفات والأيديولوجيات .. والعلم بكل فروعه .. وغير ذلك من التشكلات الثقافية.

ولئن كان الإنسان يمارس فعل الكلام فلابد أن تكون كلماته مفهومة أو ذات معنى بالنسبة للآخرين، سواء على مستوى لغة الفهم أو لغة التفاهم، فالمهم أن يكون لها "معنى" من هنا برزت أهمية مفهوم المعنى إلى ساحة الحوار بين اللغويين وفلاسفة اللغة. ولقد كان هذا أيضًا محور اهتمام فيلسوفنا الدكتور "زكى نجيب محمود" على أساس أن معنى الكلمة أما أن يكون شيئا أو صورة من صور السلوك. لذا فإن لنا بعض الآراء عن تناوله لهذا المفهوم:

١- لقد قدم الدكتور زكى تعريفا للغة "إنها ضرب من ضروب السلوك" الذى يبعد به عن التعريفات التقليدية للغة، وهو يلتقى فى ذلك مع أصحاب النظرية الإجرائية – أمثال بيرس وجون ديوى – والتى ذهبت إلى أن معنى اللفظ أو العبارة إنما يقع بأسره فى حدود دلالتها على ما يمكن أن يؤدى فى الحياة السلوكية بنجاح – كما عبر عن ذلك بيرس – وتأييد الدكتور زكى لهذه النظرية قد ظهر بوضوح فى تناوله للكلمات الدالة على قيم خلقية أو جمالية، فهو يعتبرها بلا معنى إلا من حيث السلوك الذى يترتب عليها – وخاصة القيم الخلقية.

٢- كما أن تناول الدكتور زكى لمشكلة السببية، وربطه إياها بالمعنى، وبالتالى التفسير العلمى يقترب بذلك من نظرية السببية والتى تعتبر السلوكية هى إحدى صورها والتى تنظر – أى السلوكية أو الجشتالت – إلى الظواهر لا على أنها مجموعة من العناصر التى يراد عزلها وتحليلها وتشريحها بل على أنها مجاميع مترابطة تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن، ولها قوانينها الخاصة وينتج عن هذا أن حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التى تحكمه – فيما يقول د. بدوى فى كتابه "مدخل جديد إلى الفلسفة" وهنا تحدث مشابهة بين هذه النظرية ونظرية البنية فى علم اللسان، فنجد أن النزعة البنيوية فى الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة بناء محكم مترابط الأجزاء – كما رأينا عند "دى سوسير" لذا فإن د. زكى قد احتكم إلى هذه النظرية – أى السلوكية –

لإيضاح ما يحدثه الإدراك العلمي للأشياء في إيجاد وحدة متجانسة في السلوك اللغوي خاصة.

ولعل التقاء د. زكي في الرأي مع هاتين النظريتين - أي السببية والإجرائية - يرجع إلى أن كل منهما يتسم بروح العلم التي هي روح العصر والتي يعشقها الدكتور زكي، والتي أتت التجريبية العلمية. كما يحلو للدكتور زكي أن يسميها. ترجمة فعلية لها.

٣- إنّ الدكتور زكي اعتبر أسماء الأعلام رموزا كاملة - في مقابل الكلمات الكلية التي هي رموز ناقصة على اعتبار أنها تشير إلى مسميات جزئية، ولكن ماذا لو قلنا أن اسم "باريس" مثلا يطلق على أكثر من منطقة في العالم، فهنا يمكن اعتبارها رمزا ناقصا لأننا عندما نقول "باريس" لا نعرف أي منطقة هل المقصود هي باريس عاصمة فرنسا - وإن كانت هي أبرز هذه المناطق - أم باريس أخرى!! إذن فلا يمكن اعتبار أسماء الأعلام رموزا كاملة على الإطلاق.

٤- نقد الدكتور الفلسفة والميتافيزيقيا من منطلق أن كلماتها ليست دالة على مسميات خارجية مثل لفظة "مطلق" ولكننا نرى أن كلمة "مطلق" لها معنى في السياق الذي وردت فيه فالفيلسوف يحدد مصطلحاته في إطار فلسفته، كما أنه ليس بالضرورة أن كل كلمة لها ما يقابلها في العالم الخارجي لكي يعطيها معناها على أساس أن هناك تواز بين اللغة والواقع. وإن كان هذا صالحا في مجال العلوم الطبيعية إلا أنه لا يتمشى مع طبيعة العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والتاريخ وغيرها. فهو يحبس بذلك متفقا مع الوضعيين - المعاني في اطار العالم الحسي. فالتصور هو المرجع نفسه وبذلك يمكن انقاذ الفلسفة والميتافيزيقيا من الإلغاء واللامعنى على أساس أن المعنى يتعلق بالمرجع، سواء بالنسبة للفلسفة أو غيرها من العلوم الإنسانية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الدكتور زكي لم يكن موضوعيا في نقده حيث أن الموضوعية - من جهة دلالالتها القيمية - هي التخلي عن الميول والأهواء الشخصية، وهو قد نقد الفلسفة والميتافيزيقيا من منطلق ميله إلى اتجاه التجريبية العلمية، التي أرادت للفلسفة أن تكون علم المعاني مما دفع الكثير إلى توجيه انتقادات لها، ولعل هذا ما دعا الدكتور زكي إلى التخلي عنها في بعض المواضع كالتي أشرنا إلى بعضها في طيات البحث.

ختامًا لبحثنا نستطيع أن نقول أن "المعنى" عند الدكتور "زكي نجيب محمود" هو - إما أن يشير إلى شئ من الأشياء أو صورة من صور السلوك، فيأتي هذا اتساقا

مع الروافد التى ساهمت فى تشكيل فكره ومنها البراجماتية والسلوكية والواقعية الأمريكية بالإضافة إلى التجريبية العلمية كرافد رئيس لهذا الفكر المتدفق.

الهوامـــــش

(*) يعرف ابن جنى اللغة بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم" انظر ابن جنى: الخصائص ومن التعريفات الحديثة التى توضح طبيعة اللغة تعريف دى سوسير "أن اللغة عبارة عن نظام ولئن كانت هذه الخاصية هى ما يجعل اللغة غير اعتباطية تمامًا إذ نلاحظ فيها صيغة عقلية نسبية، فإنها كذلك تمثل النقطة التى يظهر فيها عدم كفاءة الجمهور لإلحاق أى تغيير باللغة وذلك إن هذا النظام يمثل أولية معقدة، ولا يمكن إدراكه إلا بإعمال الفكر، انظر دى سوسير دروس فى الألسنية العامة تعريب صالح القرمادى وآخرين، تونس الدار العربية للكتاب ١٩٨٥م ص١٩.

١- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى جـ٢، القاهرة مكتبة النجلو المصرية، طـ٥ ١٩٨٠م ص٩.

(**) هناك من يعرف الإدراك Perception بأنه العملية التى يتم من خلالها استقبال المنبهات وتفسيرها فى ضوء الخبرة السابقة، وتتضمن غالبا إخماد أو تأكيد لبعض الجوانب فى المنبه المركب حتى يمكن الوصول إلى اتساق إدراكى.

2- R.W. Payre: Cognitive abnormalities. In H.J.Eysenek (ed): Book abnormal Psychology. London. Pitman. 1973. P. 922.

٣- لمزيد من التفاصيل عن اللغة العلمية وطبيعتها: انظر. محمد كامل حسين: متنوعات جـ٢ القاهرة مطبعة مصر بدون تاريخ، ص١٢٦، أيضًا جان ستاروبنسكى: اللغة الشعرية واللغة العلمية، مجلة الفكر العربى المعاصر - الصادرة عن مركز الإنماء القومى ببيروت ع/١٠ شباط ١٩٨١م. ص١٣٧.

٤- د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة. جـ١. مصر مكتبة مصر ، بدون تاريخ. ص٣٢ وأيضا د. زكى نجيب محمود: حياة الفكر فى العالم الجديد. القاهرة بيروت دار الشروق طـ٢ ١٩٨٢م، ص١٢٢ وعن البراجماتية انظر: وليم جيمس. البراجماتية، ترجمة د. محمد على العريان. تقديم د. زكى نجيب محمود. القاهرة، نيويورك مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ١٩٦٥م ص٦٤ وما بعدها.

٥- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص٨٨، ٨٩.
٦- المرجع نفسه، ص٨٩.
٧- لمزيد من التفاصيل عن الرموز اللغوية انظر: مصطفى مندور: اللغة والفكر، القاهرة مكتبة الشباب ١٩٩٣م، ص ص١١٢-١١٣.
٨- انظر د. عزمى إسلام: مفهوم المعنى. الكويت. ضمن حوليات كلية الآداب. الحولية السادسة ١٩٨٥م، ص٣١ كما نود أن نشير إلى أن هذه النظرية لها أنصار من المعاصرين مثل كل من "سابير" و"دى سوسير" و"أولمان" و"تيلور" فقد ذهب "دى سوسير" مثلا أن تحول العلامة الصوتية إلى دالة أو اسم دال، إنما يتم عن طريق أن المواضعة فى المعنى واضحة. انظر دى سوسير: دروس فى الألسنية العامة. ص٢٨. كما أنه وقف باستفاضة أمام مبدأ اعتباطية الدليل اللغوى. دروس فى الألسنية العامة ص١١١ وما بعدها.
٩- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص٨٢، ٨٣.
١٠- المرجع السابق، ص٨٣.
١١- جدير بالذكر أن "دى سوسير" قد أشار أيضًا إلى تلك العمليات الفسيولوجية والحركات العضلية المصاحبة لنطق الكلمات. كما أنه يشير إلى أن اللغة صورة شفوية مستقلة عن الكتابة وأكثر منها ثباتا بكثير، ولكن تعظيم الناس للصورة المكتوبة يمنعهم من تبين ذلك. لمزيد من التفاصيل. انظر دى سوسير: المرجع السابق، ص٣٦ - ٥٠.
١٢- سميت هذه الحركة الفلسفية المعاصرة بهذا الاسم لأن أنصارها "وضعيون" بمعنى أنهم كالعلماء يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التى يستطيع أن يقيم عليها علمه مثل تجاربه وخبرته. انظر د. زكى نجيب محمود: حياة الفكر فى العالم الجديد، ص٢٣٤ ولمزيد من التفاصيل عن الوضعية المنطقية انظر: د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص٢٢٣ وما بعدها، ص٢٨٤ وما بعدها، بوخنيسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا. ترجمة عبد الكريم الوافى. ط١. ليبيا مكتبة الفرجانى بدون تاريخ ص١٠٤ وما بعدها.
١٣- لفظة "معنى" مشتقة من فعل عنى الذى يؤخذ بمثابة أظهر إذا ما نسب إلى الأشياء أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشئ الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، لمزيد من التفاصيل عن كلمة "معنى" انظر: معن زيادة

الموسوعة الفلسفية المعاصرة فى أوروبا. ترجمة محمد عبد الكريم الوافى. ط۱.
ليبيا/ مكتبة الفرجانى بدون تاريخ ص١٠٤ وما بعدها.

١٤- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١١٥، ص١١٦.

١٥- سنتحدث تفصيلا عن رأى د. زكى فى السببية فى موضع آخر من البحث.

١٦- لمزيد من التفاصيل انظر د. عزمى إسلام: مفهوم المعنى، ص٣٤. وأيضًا
Danil. M.Taylor. Explanation & Meaning: an introduction to Philosophy/ Cambridge. University Press. 1970. P. 112.

١٧- لمزيد من التفاصيل انظر Danil. N. Taylor. Op. Cit. 120
وأيضا د. عزمى إسلام: مفهوم المعنى، ص٣٥، ٣٦.

١٨- أيضًا انظر:

Danil. M.Tayor. Op. Cit. P. 120.

وأيضًا د. عزمى إسلام: المرجع السابق، ص٣٦.

١٩- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ٢ ص١٣، ١٤.

20- Danil. M.Taylor. Op. Cit. P. 4.

٢١- د. صلاح قنصوه: فلسفة العلم. القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٠م، ص١٤٨.

٢٢- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٠.

٢٣- المرجع نفســـه، ص١١٦.

٢٤- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص٩٣.

٢٥- المرجع السابق، ص٩٤.

٢٦- المرجع السابق، ص٩٣.

٢٧- المرجع السابق، ص٩٣.

٢٨- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص٩٥.

٢٩- المرجع السابق، ص٩٥.

٣٠- المرجع السابق، ص٩٥.

٣١- المرجع السابق، ص٩٦.

٣٢- المرجع السابق، ص٩٦.

٣٣- د. زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص١٠٠.

٣٤- المرجع السابق، ص١٠٥، ١٠٦.

٣٥- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى جـ٢ ص٢٨٣، ٢٨٤.

٣٦- جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق، ترجمةد. عباس صادق الوهاب، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية" طـ١ ١٩٨٧م ص٣٢ وانظر أيضًا د. عزمي إسلام، مفهوم المعنى، ص٦٦.

٣٧- د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٠٨.

٣٨- المرجع السابق، ص١٠٨.

٣٩- المرجع السابق، ص١١١.

٤٠- المرجع السابق، ص١١١.

٤١- د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا طـ٢ بيروت دار الشروق ١٩٨٣م ص١١١.

٤٢- المرجع السابق، ص١٢٠.

٤٣- المرجع السابق، ص١٢٠.

٤٤- عن اللغة التعبيرية واللغة التصويرية عند الوضعيين راجع: د. عزمي إسلام: لدفيج فتجنشتين - مصر دار المعارف - بدون تاريخ ص١٥٦، وأيضًا د. عزمي إسلام: مفهوم المعنى، ص٨٦.

٤٥- د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص١١٢، ١١٣.

٤٦- المرجع السابق، ص١٢٧.

47- Daniel. M. Taylor. Op. Cit. P:119.

٤٨- أيضًا عن المعنى انظر: جوتلوب فريجة: المعنى والمرجع- في كتاب المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، فريجة، آدم شاف وآخرين. ترجمة وتعليق. عبد القادر قنيني. المغرب. أفريقيا الشرق، ص٨٥.

٤٩- د. زكي نجيب محمودد: موقف من الميتافيزيقا، ص١٢٢.
وأيضًا، د. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص١٢٦.

٥٠- د. زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م ص٦٤،٦٦.

٥١- د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١١٣ وعن نسبية القيم. انظر د. صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، القاهرة، دار الثقافة ١٩٨١م ص٤٦.

٥٢- بيار جيرو: علم الدلالة - ترجمة أنطوان أبو زيد - بيروت، باريس - منشورات عويدات ١٩٨٦م، ص٧٨، ٧٩.

٥٣- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٢٧ - ١٢٩.

٥٤- د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص١٢٧ - ١٢٩.

٥٥- وعن فتجنشتين انظر، لدفيج فتجنشتين - د. عزمى إسلام ص١٣٧ وما بعدها.
وعن رسل وفتجنشتين انظر أيضًا د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة جـ١، ص١٩٢ وما بعدها، ص٢١٧ وما بعدها.
وعن اتجاه الوضعية أو التجريبية العلمية انظر د. زكى نجيب محمود قصة عقل طـ١ بيروت القاهرة دار الشروق ١٩٨٣م ص٩٤، ٩٥ وما بعدها.
أيضًا د. عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت وكالة المطبوعات طـ٢ ٧٩ ص٢٤٦.

٥٦- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا: ص٤.

٥٧- المرجع السابق، ص٥.

٥٨- المرجع السابق، ص١٤.

٥٩- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص١٠٣.

٦٠- المرجع السابق، ص١٠٥.

٦١- عن نقد د. زكى نجيب محمود للفن والأدب انظر د. زكى نجيب محمود: فلسفة النقد، طـ١ بيروت - القاهرة - دار الشروق، ١٩٧٩م، ص٢٥ وما بعدها.

٦٢- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص٢١، ٢٢.

٦٣- د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ص٢١، ٢٢.

٦٤- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ٢، ص٢٦٨.

٦٥- كان للإمام الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١) رأى فى السببية وهو أن العلاقة السببية لا تزيد على تتابع بين السبب والمسبب، فهو يقول: أن الاقتران ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندئذ .. "فالعلاقة السببية عنده ليست هى ضرورة محتومة بحكم العقل، بل هى تتابع يقر فى التجربة وتتعوده، فنتوقع التابع إذا وقع المتبوع، لمزيد من التفاصيل، انظر كتابيه: المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة.

٦٦- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى جـ٢ ص٢٧٠، ص٢٧١.

٦٧- د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى جـ٢ ص٢٧٠، ص٢٧١.

٦٨- المرجع السابق، ص٢٧٢.

٦٩- المرجع لسابق، ص٢٧٣.

٧٠- د. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، جـ٢ ص٢٧٤، ٢٧٥.

٧١- د. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، ص٢٠٩ وعن الواقعية الأمريكية أيضًا انظر: بيتركاز. تاريخ الفلسفة في أمريكا (خلال ٢٠٠عام ترجمة حسني نصار، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ، ص١٨٥، وما بعدها وعن "جورج سانتايانا" ومنهجه انظر هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي. القاهرة النهضة المصرية ١٩٦٤م، ص٤١٩.

مصادر البحث ومراجعه

١- بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ترجمة. محمد عبد الكريم الوافي. ليبيا مكتبة الفرجاني. ط١. بدون تاريخ.

٢- بيار جيرو: علم الدلالة. ترجمة أنطوان أبو زيد. باريس. منشورات عويدات. ١٩٨٦م.

٣- بيتركاز: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠عام. ترجمة. حسني نصار. مراجعة د. مراد وهبه. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. بدون تاريخ.

٤- ابن جني: الخصائص. تحقيق محمد علي النجار، بيروت. دار الهدى، بدون تاريخ.

٥- جان ستاروبنسكي: اللغة الشعرية واللغة العلمية. مجلة الفكر العربي المعاصر الصادرة عن مركز الإنماء القومي. بيروت. ١٠/٤ - شباط ١٩٨١م.

٦- جو تلوب فريجه وآدم شاف وآخرين: المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث. ترجمة عبد القادر قنيني. المغرب. أفريقيا الشرق. بدون تاريخ.

٧- جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق. ترجمة د. عباس صادق الوهاب. العراق دار الشؤون الثقافية العامة. آفاق عربية ١٩٨٧م.

٨- د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة. مصر. مكتبة مصر ط١ بدون تاريخ.

٩- د. زكي نجيب محمود: فلسفة وفن - القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٦٣م.

١٠- ـــــــــــــــ : فلسفة النقد - بيروت - القاهرة. دار الشروق. طـ١. ١٩٧٩م.
١١- ـــــــــــــــ : المنطق الوضعي - جـ٢ - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية. طـ٥ ١٩٨٠م.
١٢- ـــــــــــــــ : حياة الفكر في العالم الجديد. بيروت. القاهرة. دار الشروق. طـ٢ ١٩٨٢م.
١٣- ـــــــــــــــ : نحو فلسفة علمية. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. طـ٢ ١٩٨٠م.
١٤- ـــــــــــــــ : موقف من الميتافيزيقيا. بيروت. القاهرة. دار الشروق طـ٢ ١٩٨٣م.
١٥- ـــــــــــــــ : قصة عقل. بيروت. القاهرة. دار الشروق. طـ١ ١٩٨٣م.
١٦- د. صلاح قنصوة : نظرية القيمة في الفكر المعاصر. القاهرة. دار الثقافة. ١٩٨١م.
١٧- د. عبد لرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت. وكالة المطبوعات. طـ٢. ١٩٧٩م.
١٨- د. عزمي إسلام: مفهوم المعنى. جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب. الحولية السادسة ١٩٨٥م.
١٩- د. عزمي إسلام: لدفيج فتجنشتين. مصر. دار المعارف. بدون تاريخ.
٢٠- فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة. تعريب القرمادي وآخرين. تونس الدار العربية للكتاب. ١٩٨٥م.
٢١- د. محمد كامل حسين: متنوعات. جـ٢. القاهرة. مطبعة مصر. بدون تاريخ.
٢٢- د. مصطفى مندور: اللغة والفكر. القاهرة. مكتبة الشباب. ١٩٩٣م.
٢٣- د. معن زيادة: الموسوعة العربية. مجلد أول. بيروت. طـ١. ١٩٨٦م.
٢٤- هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية. ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي. القاهرة. مكتبة النهضة العربية. ١٩٦٤م.
٢٥- وليم جيمس: البراجماتية. ترجمة د. محمد علي العريان. تقديم د. زكي نجيب محمود - القاهرة، نيويورك. مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. ١٩٦٥م.

ثانيًا: المراجــع الأجنبيــة:

1- Danil. M.Taylor: Explanation & Meaning an introduction to philosophy Cambridge. University Press. 1970.

2- Payne. R.W: Congnitive Abnormalities in H.J.E. ysenck (ed) Hand Book Abnormal Psychology, London Pitman. 1973.

المحور السابع

تحليلات نقدية

لبعض مؤلفات زكى نجيب محمود

بـــذور وجــــــذور[1]

د. عـــاطف العراقى

[1] يمكن الرجوع إلى ملف عن زكى نجيب محمود بمجلة المنتدى - الإمارات العربية المتحـــــدة - مايو ١٩٩١.

يحتل رائدنا وأستاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود مكانة كبرى فى تاريخ الفكر العربى المعاصر. إنه يعد علامة وضاءة مشرقة فى تاريخنا المعاصر. ولا يمكن لأى دارس لهذا الفكر العربى المعاصر أن يتغافل عن الدور الرائد. الدور الحيوى البناء الذى قام به مفكرنا العملاق ورائدنا الشامخ. لقد دخل تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها ومن واجبنا أن نهتم كل الإهتمام بدراسة أفكاره وآرائه. لأنها أفكار بناءة. وآراء شامخة ناضجة من النادر أن نجد لها مثيلاً فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه، من محيطه إلى خليجه.

لقد اهتم مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود بالفكر العربى على امتداد عصوره. أخلص إخلاصاً لا حد له لقضيته الكبرى، قضية الأصالة والمعاصرة. اهتم اهتماما بالغا بالإسهام فى تنشيط حركة الترجمة لاعتقاده بأنه لا تنوير دون دراسة آراء الآخرين. لا تنوير إذا أغلقنا النوافذ والأبواب، بل لابد من فتح النوافذ حتى نجد الهواء المتجدد، نجد الفكر الحر الطليق. نجد الحركة لا السكون. نجد النور لا الظلام.

ولم يكن غريباً أن تهتم أكثر دول العالم العربى بدراسة آرائه واتجاهاته الفلسفية والأدبية الكبرى. فكم من الرسائل تم اعدادها لدراسة أفكاره. كم من الكتب تم تأليفها للتعرف على أفكاره، وما أعظمها من أفكار. لقد أسهم إسهاماً كبيراً فى تنشيط الحركة النقدية. لقد أثار العديد من المعارك الفكرية. آمن بأن دور المثقف. لابد وأن يكون دورًا إيجابيًا لاسلبيا، ويكفى أن نتأمل فى أفكاره الكبرى التى نجدها فى كل كتبه ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر: الشرق الفنان، وهذا العصر وثقافته، وتجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، وشروق من الغرب، وقصة عقل، وقصة نفس، ومجتمع جديد أو الكارثة، وثقافتنا فى مواجهة العصر، وقشور ولباب وغيرها من كتب تمثل خير تمثيل عمق مفكرنا الرائد ودقة حسه النقدى وإسهاماته فى مجال التنوير الذى بدأ إلى حد كبير برفاعة الطهطاوى فى مصر ووجدناه عند أعلام من مفكرى عصرنا من بينهم أحمد لطفى السيد وطه حسين.

والكتاب الذي نحاول فى دراستنا هذه، بيان أهميته فى فكرنا المعاصر. وتحديد مكانته فى ثقافتنا المعاصرة، هو كتاب بذور وجذور. هذا الكتاب الذى يحتل أهمية كبرى فى سلسلة الكتب التي قام أستاذنا العملاق بتأليفها والتى تكشف عن ذكاء بالغ وحس نقدى ممتاز، وغزارة اطلاع. وسيدرك القارئ أهمية هذا

الكتاب بين الكتب التى ألفها الدكتور زكى نجيب محمود وصلة هذا الكتاب بالعديد من الكتب التى تكشف عن اهتمام رائدنا البالغ بالثقافة العربية فى أكثر مشكلاتها وقضاياها.

لقد اختار أستاذنا زكى نجيب محمود عنواناً دقيقاً لكتابه ينطبق تمام الإنطباق على الموضوعات البالغة الأهمية والتى تضمنها هذا الكتاب. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول فى أول سطور كتابه وفى المقدمة التى كتبها (ص٥): أردت فى فصول هذا الكتاب أن أتعمق حياتنا لأصل إلى جذورها التى منها انبثق جذع تلك الحياة، ثم من الجذع تفرعت الفروع وأورقت وأثمرت ثمارها، ثم لم أقف عند الجذور، بل مضيت فى الحفر لأصل إلى البذور الأولى التى فعلت فعلها فى خفاء التربة، حتى أخرجت الجذور.

كما يحدد كاتبنا العملاق حقيقة أفكاره. إنها أفكار عاشها الكاتب وعاناها وكلها يدور حول تحليل حياتنا تحليلاً يردها إلى بذورها وجذورها، لتنشأ فرصة أمام أبصار المبصرين أن ترى أين تكمن القوة وأين يكمن الضعف كما يشير إلى أنواع البذور وذلك باختصار فى مقدمة كتابه (من ص٦ إلى ص١٣) إنها على النوع التالى: البذرة الأولى هى حقيقة "المصرى" ما هى؟ من أى العناصر تركبت هويته على امتداد التاريخ، وكيف نرى حياته الآن؟

ويبين لنا زكى نجيب أن جوهر المصرى هو أن يحيا حياته الدنيا بكل أفراحها وأحزانها، على أن ينظر إليها من خلال منظور دينى يبين له أين الخطأ وأين الصواب. وإذا كانت العقائد الدينية قد تغيرت عليه، إلا أن التدين قد بقى ملازماً له. إن لب التدين هو أن ينظر إلى الحياة الدنيا كمقدمة لحياة الخلود إن حضارته إذن تعد حضارة أخلاقية فى أعماقها. ومن هنا تلتقى مصر مع سائر أجزاء الوطن العربى الكبير.

أما عن حياتنا اليوم، فإننا نجد صورة العلاقات قد تغيرت فى صميمها. يقول مفكرنا الشامخ ومن خلال نظرته النقدية الحادة الذكاء: لقد كاد الأمر يتحول من كون الأمة أمة واحدة، إلى كونها تجمعاً من أفراد، كل فرد فيه يسعى إلى الحصول على أكبر نصيب ممكن من الغنائم بأقل قدر ممكن من العمل، ومن هنا كان السابقون فى هذا المضمار هم أبرع الناس حيلة ودهاء، وليس أرفعهم ذكاء وعلماً وعطاء، وما يقال عن أفراد الشعب الواحد من شعوب الوطن العربى، يقال عن الشعوب العربية بعضها إزاء بعض، فلم تعد الأمة العربية أمة بينها أواصر الأمة الواحدة،

بقدر ما أصبحت عدداً من الشعوب يمكر شعب منها بشعب آخر ليظفر دونه بالغنيمة، ولولا بقية جوهرية بقيت، هى أن هذا التفكك أكثر ظهوراً على صعيد السياسة منه على صعيد الثقافة، لقلنا إن الرحمن قد أوشك بنا على الفناء.

هذه الكلمة الرائعة من الدكتور زكى نجيب محمود تدلنا على اهتمامه الكبير بالجانب السياسى. إنه يحدد الداء ويصف الدواء، فهل يعلم ذلك، أشباه الدارسين ذوى النظرة السطحية ومن يتصفون بالتخلف العقلى والذين قالوا إن زكى نجيب محمود لم يهتم بالجانب السياسى فى فكره. إنهم يظنون أن الفكر السياسى ما هو إلا مجموعة من الخطب الرنانة والكلمات المتقاطعة، تماماً كالكلام الأجوف الذى يصدر عنهم.

البذرة الثانية: لماذا فقد الفرد الواحد من المواطنين فى الشعب الواحد، إحساسه بالآخرين؟ ما الذى غرس فى صدورنا ذلك الضلال الذى شوه الرؤية عند كل فرد حتى غلبت عليه الأنانية. لقد تم افتقاد الفكرة الموحدة بيننا عن حقيقة الإنسان ما هى؟

إن الإنسان يعد كائناً اجتماعيا بطبعه ولا يتحقق له وجود إلا إذا نظر إلى نفسه من حيث هو عضو فى جسم كبير دون أن تقلل هذه العضوية من حقيقته كفرد مسئول. مثال ذلك الكائن الحى: فالقلب يؤدى وظيفته الكاملة، ولكن هذه الوظيفة لا تكون لها فائدة إلا إذا قام بمد سائر الأعضاء بزاد من الدم لكى تحيا. وهذا يقال عن سائر أعضاء جسم الإنسان كالرئتين والكبد والمعدة.. إلخ. لقد انتشرت بيننا الأنانية حتى ظن الفرد الواحد أنه يستطيع أن يسقط من حسابه سائر الأفراد، وظن الشعب الواحد من الشعوب العربية أنه يستطيع أن يسقط من حسابه سائر الشعوب.

وهذه البذرة الثانية والتى يكشف عنها زكى نجيب محمود، تعد شيئاً رئيسياً إذ نلاحظ فعلاً كيف انتشرت الأنانية بين أفراد الأمة الواحدة من جهة، وبين كل شعب والشعب الآخر من جهة أخرى. إن أكثر الدول العربية تتقاتل الآن فيما بينها، ومن النادر أن نجد أمة عربية فى منطقة ما من مناطق المعمورة، إلا وتشن الحرب أو العداء على أمة أخرى عربية، وهذا كله يعد معبراً عن الأنانية بين الدول العربية، تماماً كتعبيره عن الأنانية بين أفراد الأمة الواحدة، أو الشعب الواحد. أو الدولة الواحدة.

وكم أكد فلاسفة العالم شرقه وغربه على أهمية أن يكون الإنسان كائنا اجتماعياً. نجد هذا عند أرسطو فى بلاد اليونان حين ذهب إلى أن الإنسان يعد

مدنياً بطبعه، أى كائناً اجتماعياً. والإنسان الأنانى إذن يعد فرداً شاذاً، فرداً يعد معبراً عن اللامعقول، إذ لا حياة له إلا بأن يتعاون مع المجموع، وحتى ينتقل من صفته الفردية إلى صفته الجماعية، حتى ينتقل من مفهوم الفرد إلى مفهوم الإنسان. حتى يتخطى الجزئى إلى الكلى، وبحيث يصعد إلى أن يكون معبراً عن الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان. ومن يتمسك بأنانيته، فإنه سيكون كالفرد الذى يعمل على موجة، والآخرين على موجة أخرى. أما من يتخطى الأنانية إلى الغيرية، إلى الإنسانية فإنه يكون بذلك معبراً عن التناغم والإتساق والإنسجام.

أما البذرة الثالثة فيرى زكى نجيب محمود، مفكرنا الرائد العملاق، بأنها تعد خاصة بالثقافة والمثقفين فى حياتنا القائمة. ويعرض علينا زكى نجيب مجموعة من المعانى التى تدور حول تعريف المثقف. فمن قائل يقول إنه ذلك الإنسان الذى يتميز بحب الكشف عن سر الحياة فى شتى صورها وفى صورتها الإنسانية بصفة خاصة. إنه لا يكتفى بالوقوف عند أسطح الكائنات وظواهرها، بل يريد أن ينفذ إلى الباطن والجوهر. نجد هذا عند الشاعر والروائى والمسرحى والفنان التشكيلى والموسيقى. بل نجد هذا عند المتلقى، فهو وإن لم يكن قد أبدعها بالدرجة الأولى، فإنه يحاول أن يعيد إبداعها فى نفسه حيث يتلقاها بالدرجة الثانية. (ص٩ – ١٠).

ومن الناس من يراد بالثقافةعنده التنوير، ويراد بالتنوير أن تزداد معارف الناس عن دنياهم بصفة عامة، وأن ترسخ عندهم النظرة العقلية لأمور حياتهم بصفة خاصة. (ص١٠).

أما البذرة الرابعة التى يكشف عنها مفكرنا زكى نجيب محمود، فإنها تعد خاصة بالتراث وما نثيره حوله من ضجة تصم الآذان فلا نصغى ولا نسمع. إن مشكلات أسلافنا وإن اختلفت عن مشكلاتنا اليوم من حيث الموضوع، فهنالك جانب مشترك يربطنا بهم[1]. يقول زكى نجيب محمود: لقد طبق كاتب هذه السطور التجربة على نفسه، وعاد ليعيش لحظة مع أصحاب الفكر الفلسفى فى مشكلة عرضوها واختلفوا فى أمرها، فوجد نفسه منسجماً معهم فى جوهر الموقف، لأن المشكلة كانت عندهم هى

---

[1] يمكن الرجوع إلى تحليلنا النقدى لكتابه: عربى بين ثقافتين – مجلة المنتدى – الملف الخاص بزكى نجيب محمود – مايو ١٩٩١م.

هذه: أيأخذون عن فلاسفة اليونان منطقهم، أم أن الأمر فى المنطق مرتبط باللغة، وبالتالى لا يكون المنطق اليونانى صالحاً للغة العربية؟ فلم يجد هذا الكاتب عندئذ فرقاً جوهرياً بين سؤالهم وسؤالنا، فما زال السؤال وارداً يحتمل اختلاف الرأى، إذ نسأل اليوم: أنأخذ عن فلاسفة الغرب؟ أم أن هؤلاء الفلاسفة يفلسفون حياة ليست هى حياتنا؟ (ص١١).

ويشير زكى نجيب فى دراسته لهذه البذرة الرابعة إلى مشكلة الأصالة والمعاصرة، المشكلة التى أخلص لدراستها والبحث فيها ما يقرب من نصف قرن من الزمان وبدرجة لا نجدها عند أى مفكر فى عالمنا العربى المعاصر. لقد ارتبط اسم زكى نجيب محمود بتلك المشكلة، مشكلة الأصالة والمعاصرة، بل ارتبطت المشكلة، باسم زكى نجيب محمود، وبقلم زكى نجيب محمود. ومن يحاول أن ينكر ذلك، فوقته ضائع عبثاً. إن مؤلفاته فى هذا المجال، مجال الأصالة والمعاصرة لا يستغنى عنها أى مهتم بدراسة هذه المشكلة من قريب أو من بعيد. وأكثر المحاولات التى نجدها عند أناس يزعمون أنهم يحللون جوانب تلك المشكلة، إنما تعد محاولات سطحية زائفة، ولم لا؟ وهم من أشباه الدارسين أو أشباه المثقفين، والثقافة منهم براء، تحسبهم من المفكرين، وما هم بمفكرين، ولكنها الشهرة العمياء، والطبل الأجوف، بل إنهم صعدوا فوق أكتاف زكى نجيب محمود، ولكنهم أساءوا إليه بعد ذلك، ولم يفهموا أفكاره الحقيقية. لقد تقدم زكى نجيب محمود فى دراسته لهذه المشكلة الكبرى، مشكلة الأصالة والمعاصرة، بخطوات رائعة ثابتة وواثقة، وواثق الخطوة يمشى ملكاً، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. إستمع أيها القارئ العزيز إلى زكى نجيب محمود وهو يقول: إن الدرس الهام الذى خرج به هذا الكاتب من تلك التجربة، هو أننا لو عقلنا ألفينا أن أسلافنا وهم يعالجون تلك المشكلة، التى هى نفسها المشكلة التى نتحدث عنها اليوم على أنها مشكلة التراث، والحفاظ عليه، نراهم يحصرون المشكلة فيما يمس جوانب ثقافية قائمة بالفعل عندهم، ولم يجاوزوا ذلك ليجعلوها مشكلة تشمل كذلك الجوانب التى لم يكن فى حياتهم مثيل لها... ولك أن تراجع كتاب الأخلاق لمسكويه فتراه يأخذ عن التصور اليونانى لعلم الأخلاق أصولاً كثيرة، فلم يقلقه هذا الأخذ ولا أقلق سواه مع أن الموضوع خاص بالأخلاق وتنظيرها، مما كان يمكن للمعترض على متابعة اليونان فيه أن يجد الكثير الذى يعترض به، إذ الأخلاق تمس صورة الحياة الإنسانية فى الصميم، فإذا كان هذا هو موقف القدماء

فى مشكلة التراث أيامهم أليس الأجدر به أن يكون هو موقفنا اليوم إزاء المشكلة ذاتها؟" (ص١١ – ١٢).

وتثير هذه العبارة مجموعة من الأسئلة التى تتعلق بالعديد من القضايا البالغة الأهمية والتى تدور حول ما الذى نأخذه من التراث، وما الذى نرفضه، وما هو معيار القبول ومعيار الرفض، وما حقيقة ما يثيره ضعاف العقول فى هذه الأيام حول الغزو الفكرى، وأن الظلام من الغرب، إلى أخر تلك القضايا والمشكلات الهامة، والتى لا نجد مفكرنا زكى نجيب محمود حريصاً على دراستها والإشارة إليها فى هذا الكتاب، كتاب بذور وجذور فحسب، بل نراه حريصاً على دراستها وتحليلها وسبر أغوارها فى عشرات الكتب الخالدة التى قدمها لمكتبتنا العربية بينها الشرق الفنان، وتجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول، وثقافتنا فى مواجهة العصر، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه منذ قليل.

وينتقل بنا مفكرنا الشامخ إلى الحديث عن البذرة الخامسة من بذور الشجرة الثقافية كما هى قائمة بيننا، وهى التى تتعلق باللغة. ويذكر لنا مفكرنا عدة جوانب تتعلق باللغة ويبين لنا أن هنالك ضربين من استعمال اللغة، فهى إما تشير إلى واقعة من وقائع العالم من حولنا، وعندئذ يستطيع المتلقى أن يراجع صدقها على الواقعة المشار إليها، وإما تشير إلى حالة خاصة عند المتكلم، كأن يقول إنه يشعر بالظمأ، وعندئذ ليس فى وسع أحد أن يراجع قوله تصديقاً أو تكذيباً. وهذا الجانب الشعورى ينقسم بدوره إلى قسمين، أولهما أن يجيئ الكلام من النوع الذى يتبادل الناس به أحاديثهم بغير قيد ولا شرط، والثانى هو أن يصب الكلام فى صورة تجعله أدباً، فيكون قصيدة من الشعر، أو رواية أو مسرحية وعندئذ تكون له ضوابط يمكن على أساسها أن يناقش من الآخرين قبولاً ورفضاً. (ص١٢ – ١٣).

ويبين لنا زكى نجيب محمود أننا نقع فى الكثير من الأخطاء والخلط بغير حدود وذلك حين لا نتبين الفرق بين المجالين. يقول زكى نجيب محمود موضحاً ذلك: ووجه الخلط الذى نغرق فيه حتى أذقاننا ونتعرض – بالتالى – لما ليس له حدود من التخبط الفكرى، هو أن المتكلم أو الكاتب قد يقول عما يشعر به هو شعوراً خاصاً، ثم يلزم الآخرين بأن يتقبلوا قوله دون أن يكون لهم حق المعارضة بأن ما قاله بضاعة خاصة به، هو حر فى قبولها، والآخرون بدورهم أحرار فيما يشعرون به أو لا يشعرون... إن اللغة التى من شأنها – إذا أحسن استخدامها – أن تنير الطريق إلى

معرفة صحيحة بالعالم، قد أصبحت فى حالات كثيرة وسيلة إظلام يلفنا بضبابه ونحن على وهم بأننا فى مسقط النور (ص١٢ - ١٣)

إن هذا القول من جانب زكى نجيب محمود يعد دستوراً لنا فى حياتنا الفكرية وذلك إذا درسناه وفهمناه حق الفهم. والواقع أن رائدنا الكبير قد أخلص إخلاصاً لا حد له بدراسة اللغة وفلسفتها، بدراسة العلم وفلسفته. وهذه الدراسة المتأنية من جانبه ترتبط ارتباطاً رئيسياً بمحاولته الكبرى فى مجال تجديد الفكر العربى. لقد أعانه التعمق فى اللغة وفلسفتها، على التمييز بين المعقول واللامعقول، التمييز بين الصواب والخطأ. فهل يعلم ذلك من يقولون بأن محاولة زكى نجيب محمود فى مجال تجديد الفكر العربى تتعارض مع دراساته العلمية والمنطقية. لقد وجد من أشباه المثقفين من يقول بذلك. وكنت حين أطلع على أقوالهم أقول فلتذهب هذه الأقوال الساذجة إلى الجحيم وبئس المصير لأنها تعد جهلاً على جهل ومكانها الحقيقى هو سلة المهملات.

هذه هى البذور الخمس التى يتحدث عنها رائدنا العملاق زكى نجيب محمود حديثاً آية فى الدقة والعمق. بل إنه يلخصها فى آخر إشارته إليها وذلك حين يقول: لقد جعلنا البذرة الأولى هوية تحطمت عناصرها حتى لقد فقد الفرد انتماءه، وجعلنا البذرة الثانية فهماً مخطئاً للإنسان، بحيث أخرجناه من مدار العقل لنضعه على أفلاك اللامعقول، فتقطعت وسائل التفاهم بين الناس، وكانت البذرة الثالثة ثقافة بلا غاية يتغياها المبدعون كل بوسيطه الخاص بميدانه، فانعكس هذا التيه على المستقبلين، وكانت البذرة الرابعة عن التراث، فقد جعلناه هماً لنا بالليل ومشغلة لنا بالنهار، لأننا أخطأنا تحديد البؤرة التى يجب أن يتجه إليها البصر، وأما البذرة الخامسة فهى طريقة استخدامنا للغة فى حياتنا الفكرية، إذا تحولت على أيدينا إلى أداة لا تؤدى، وكان الأساس فيها أن تكون أداة توصيل من متكلم إلى سامع، أو من كاتب إلى قارئ. (ص١٣ - ١٤).

ويحدثنا زكى نجيب محمود عن الجذور، كما تحدث عن البذور. لقد تفرعت مجموعة من الجذور عن تلك البذور.

ومن بين تلك الجذور، أن العملية الفكرية فى أى ميدان من ميادينها لم تجد الغذاء الصحى الذى يغذيها فتنمو وتنتج، وإذا كانت مقومات الحياة الثقافية أربعة أساسية: دين وفكر وأدب وفن، فإن الفكر فى حياتنا هو أضعف الأربعة بلا نزاع (ص١٤).

وإذا كان الجذر الأول يتعلق بالمنهج بوجه عام، فإن الجذر الثانى من جذور الضعف فى حياتنا هو ما يتعلق بالتعليم.

ويواصل مفكرنا الشامخ زكى نجيب محمود حديثه عن الجذور من خلال نظرة نقدية واعية شاملة قل أن نجد لها نظيراً بين مفكرينا العرب المعاصرين، ومن هم من أهل التنوير ابتداء من رفاعة الطهطاوى. إننا نجد مفكرنا يتحدث عن حقوق المواطن وغيرها من حقوق خاصة بالفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى. لقد وضع زكى نجيب يده على موضع الداء وقدم لنا الدواء، ليتنا نستمع إلى كلماته الدقيقة الرائعة التى تكشف لنا عن عقلية شامخة، عقلية رائدة. إنه يتحدث كالحكيم العميق الحكمة. الحكيم الذى يملأ بقاع الأرض علماً. إنه يعلن فى صراحة ووضوح وأثناء دراسته لآخر الجذور التى حدد عددها بخمسة، أنه لا طريق لنا إلا بالتمسك بالتنوير. استمع إليه وهو يقول فى آخر سطور مقدمته لكتابه الخالد، "بذور وجذور": لما كان التغير الدائب مؤدياً بالضرورة إلى التفكير فى "المصير"، كان مما يلفت النظر ما نلحظه من ميل سائد فى مجتمعنا نحو العودة إلى الماضى نحتكم إليه فى أمور حاضرنا فيضيع منا المصير، كمن يلوى عنقه لينظر وراءه، فلا يرى فجوة شقت الأرض أمامه إلا بعد أن يقع فيها. ولا أمل لنا فى القضاء على هذه النظرة الورائية إلا بحركة قوية نحو التنوير، وما التنوير سوى، السير نحو النور، والطريق إلى التنوير هو تربية وتثقيف وإعلام تتآزر كلها على الإعلاء من شأن العقل كلما أردنا أن نرسم لأنفسنا سبيلاً يحقق لنا هدفاً. (ص١٢).

والحديث عن البذور والجذور بالصورة التى أشرنا إليها نجده شائعاً فى دراسة رائدنا زكى نجيب محمود لكل الموضوعات التى اختارها والتى يضمها كتابه بذور وجذور، ذلك الكتاب الذى زادت صفحاته عن أربعمائة صفحة. لقد كانت موضوعات كتابه على النحو التالى:

- نافخ النار.
- تلك المعزوفة الكبرى.
- كان حلماً وما زال حلماً.
- موطن الداء.
- تلك أم المشكلات.
- حاطب الليل.
- حقائق الأشياء وظلالها.

- لولا اخترقنا هذا الجدار.
- من ذا يزيح هذا الضباب؟
- وقفة عملية هادئة.
- فطرة الإنسان تهديه.
- طريق القدماء طريقنا... ولكن.
- ضمائر العلماء.
- لجاج واختصام.
- صورة مضغرة.
- وللحرية شيطانها.
- رواية وراويها.
- على سبيل الفكاهة.
- اختلط الحابل بالنابل.
- غمار الناس والصفوة.
- الإمام الغزالى تحاوره حواسه.
- الشجرة المباركة.
- عن العقل ونضجه.

ونلاحظ أن النظرة التجديدية العقلية العلمية تسود دراسة زكى نجيب محمود لكل الموضوعات التى اختارها مجالاً لدراسته تحت هذه العناوين التى ذكرناها الآن.

نعم إن النزعة التنويرية هى النزعة التى يتمسك بها زكى نجيب محمود طوال حياته. وعلى سبيل المثال نجده فى مقالته عن الشجرة المباركة يبين لنا الصلة بين العلم والنور فهو يقول: الصلة بين "العلم" و"النور" شئ معروف مألوف حتى لنسمع عبارة "العلم نور" شائعة على الألسنة بين عامة الناس فضلاً عن خاصتهم وإنه لقول صادق إلى آخر حدود الصدق برغم ما فيه من مجاز. فالنور يقشع الظلام عن الأشياء فتراها الأبصار بعد أن لم تكن رأتها وهى ملتفة بظلامها، وكذلك يفعل "العلم" بشئ ما لأنه يتيح لصاحبه أن يرى من تفصيلات ذلك الشئ ومن حقائق طبيعته ما يتيح له أن يستخدمه وهو آمن، فلا فرق إذن بين "نور" يبين معالم الطريق، و"علم" يبين معالم الأشياء فنطوعها كيف شئنا. (ص٣٨٣).

ومن هذا المنطلق يحلل رائدنا زكى نجيب الآية القرآنية: "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شئ عليم". سورة النور آية (٣٥).

لقد حلل زكى نجيب محمود هذه الآية تحليلاً غاية فى الدقة والروعة (من ص٣٨٣ إلى ص٣٩٤)، وكان ذلك بعد قراءته لكتاب مشكاة الأنوار للغزالى منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً. ويربط بين أول الآية (الله نور السموات والأرض) وآخر الآية (والله بكل شئ عليم)، كما يربط بين حركة التنوير عند العرب، وحركة التنوير فى التاريخ الأوروبى الحديث. إن هذا الربط لا يستطيع أن يقوم به إلا كاتب جبار مثل زكى نجيب محمود. كاتب ملأ بقاع الأرض علماً ومعرفة. إنه يربط بين التنوير والعلم، يربط بين التنوير والعقل. فهو يقول: فلما جاء القرن العاشر وامتداده فى الحادى عشر، بلغ التنوير ذروته، فكانت رسائل إخوان الصفا بمثابة دائرة المعارف التى هى عادة رمز يشير إلى التنوير من ناحية جمع المعلومات، وكانت الفلسفة قد بلغت ذروتها عند الفارابى وابن سينا مما يشير إلى سلطان العقل" (ص٣٩٣).

والواقع أنه ليس بالإمكان الإشارة ولو مجرد إشارة إلى الدروس الرائعة التى يمكن أن يستفيدها القارئ والدارس من خلال تحليله لهذا الكتاب، وخاصة فى حدود النطاق المرسوم للمقالة. إن النزعة التنويرية وإقامتها على أساس العقل والعلم، والربط بين التنوير عند أجدادنا القدامى من أمثال إخوان الصفا والفارابى وابن سينا، والتنوير فى الفكر الأوروبى عند أمثال فولتير وكانت الفيلسوف الألمانى، لا نجده فى مقالته عن الشجرة المباركة فحسب، بل نجده فى العديد من مقالاته ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، طريق القدماء طريقنا ولكن، ومقالته عن العقل ونضجه... إلخ.

وإذا كنا قد أشرنا إلى البذور والجذور التى كشف عنها زكى نجيب محمود، فى الصفحات الأولى من كتابه، فإننا نجد تطبيقات عديدة لإشاراته الذكية الرائعة والعميقة فى العديد من صفحات كتابه، ومن بينها مقالة بعنوان "من ذا يزيح هذا الضباب" (من ص١٤١ إلى ص١٥٥)، ومقالة بعنوان "وقفة عملية هادئة" (من ص١٥٧ إلى ص١٧٢)، ومقالة بعنوان نافخ النار (من ص ٢٣ إلى ص٣٦).

ولا يخفى هرمنا الفكرى الشامخ زكى نجيب محمود قلقه على ما صارت إليه أحوالنا الثقافية. إنه يقول فى مقالته عن "حقائق الأشياء وظلالها": والذى أزعمه عن حياتنا الثقافية اليوم، هو أن هذا الجانب الفكرى منها الذى لا هو إبداع أدبى أو فني، ولا هو من زمرة العلوم، قد ضعفت فى نفوسنا نبرته وفترت فى سلوكنا دفعته المحركة الموجهة، وربما نتج ذلك بسبب ضحالة من ننعتهم "بالمفكرين" ضحالة نشأت عن أكثر من سبب واحد فهنالك الظروف الإجتماعية والسياسية التى مالت بالناس نحو رفض عصرهم، هروباً إلى الماضى ليختاروا منه ركناً آمناً هادئاً لا يتعرضون فيه لعواصف الأقوياء الذين هم أعداؤهم ومستعمروهم. والقابضون على رقابهم بقوة العلم أولاً، وقوة المال التى ترتبت على نتائج العلم ثانياً، وقوة السلاح التى نتجت عنهما معاً"(ص١٢١ - ١٢٢).

وهكذا ينتقل زكى نجيب محمود من سبب إلى آخر، من المقدمات إلى النتائج وبكل صدق وموضوعية. وكم أشار إلى العديد من القضايا الفكرية والإجتماعية والسياسية التى تهم أبناء أمتنا العربية من الخليج إلى المحيط، وقدم لنا آراء غاية فى الجرأة والدقة ليتنا نستفيد منها ونضعها موضع اعتبارنا وذلك إذا أردنا لأمتنا سبيل التقدم والرقى.

إن إحاطة رائدنا ومعلمنا الكبير زكى نجيب محمود بكل موضوع تصدى لدراسته بين صفحات كتابه "بذور وجذور" تعد إحاطة شاملة وغاية فى الدقة وتكشف عن اطلاع غزير على الثقافتين العربية والغربية وتدلنا على إحاطته الشاملة بالثقافة العربية فى قديمها وجديدها.

إن الدكتور زكى نجيب محمود من خلال صفحات هذا الكتاب، وبقية كتبه الأخرى، يعبر عن شموخ فكرى صادر عن إيمان بالعقل، إيمان بالتنوير، إيمان بالعلم. وستظل كتاباته خالدة أبد الدهر، لأنها تعد معبرة عن سمو فكرى جعله يقف على قمة عصرنا. إنه الرائد والمعلم والعملاق والهرم الفكرى الشامخ فى حياتنا العربية المعاصرة. ومن حقنا أن نفخر بكتاباته ومن واجبنا دراستها وتلقى ما فيها من دروس، وما أعظمها وما أروعها من دروس.



حصاد السنين

د. عاطف العراقى



اعتقد اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك، بأن كتاب الرائد والمعلم والمفكر العملاق، زكى نجيب محمود، كتاب حصاد السنين يعد أهم كتاب أصدرته مطابعنا العربية فى السنوات الأخيرة. إن هذا الكتاب لا يمكن أن يستغنى عنه أى مهتم بفكرنا العربى الحديث من قريب أو من بعيد. أى مهتم بالسيرة الذاتية للدكتور زكى نجيب محمود، وهو من هو فى ريادته الفكرية الشامخة على امتداد عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن هذا الكتاب يعد فخرًا لنا جميعًا كعرب. إنه يعد معبرًا عن فكر ثاقب، ونظرة فلسفية متميزة، بذل فيه صاحبه جهدًا، وجهدًا منقطع النظير. يدرك ذلك المحلل لهذا الكتاب ومنذ أول صفحة من صفحاته حتى آخر سطور الكتاب، وبحيث أقول بلا تردد، بأننى لا أتصور أى مهتم بقضايا الفكر والثقافة، إلا إذا وقف عند كل صفحة من صفحات هذا الكتاب الخالد على مر الزمان. لقد أضاف به الدكتور زكى نجيب محمود إلى أمجاده الفكرية، أمجادًا أخرى ما أعظمها وما أروعها، وبحيث نقول إن زكى نجيب محمود يعد هرمنا الفكرى، يعد أستاذًا لجيل وأجيال من الباحثين والدارسين.

يقع الكتاب فى ٤٢٥ صفحة ويتضمن مقدمة ومجموعة من الفصول، من بينها:

- تغريدة البجع.
- نار ونور.
- منهج جديد.
- فرار إلى مدينة الأحلام.
- سنوات التحول.
- الصورة من بعيد.
- رؤية واضحة.
- مطالع النور.
- المطبوعة الزرقاء.
- إرادة التغيير.
- فى سبيل الوضوح.
- خيوط تلاقت.
- رؤية موحدة.

- نهاية الطريق.

ويعد هذا الكتاب آخر كتاب قام بتأليفه زكى نجيب محمود. لقد قام بتأليف هذا الكتاب بعد صدور كتب له، لا حصر لها، ومن بينها على سبيل المثال، شروق من الغرب، وتجديد الفكر العربى، وموقف من الميتافيزيقا، قصة نفس، وقصة عقل، وهموم المثقفين، وعربى بين ثقافتين، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، وهذا العصر وثقافة، والشرق الفنان.

إن الكتاب الذى نحن بصدد الحديث عنه، كتاب حصاد السنين، لا يمكن فهم حق الفهم، إلا إذا قرأنا كل التراث الذى تركه لنا مفكرنا العملاق. زكى نجيب محمود،لا يمكن إدراك ما فيه من أفكار إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا الدور الحيوى والرائد الذى قام به زكى نجيب محمود، والذى يقف على قمة عصر التنوير فى مصر وعالمنا العربى.

ويقول زكى نجيب محمود فى السطور الأولى من مقدمة كتابه (ص٥): أحس الكاتب أنه وقد بلغ الخامسة والثمانين من عمره وانتابته عوامل الضعف والمرض أنه قد اقتربت سيرته الثقافية من ختامها مما أوحى له بأن يكتب هذا الكتاب ليقدم به إلى قارئه صورة للحياة الثقافية كما عاشها أخذًا وعطاء وهى حياة طال أمدها حتى بلغ - عند كتابة هذه السطور - ما يزيد قليلا عن ستين عامًا، بدأت قبيل سنة ١٩٣٠، وطالت حتى أوشك الزمن على الدخول فى سنة ١٩٩١. ولقد حرص الكاتب أشد الحرص على أن يصور حياته العلمية والأدبية خلال هذه الفترة الطويلة، فى نزاهة يتجرد بها عن الهوى ما كان ذلك فى مستطاع البشر.

هذه العبارة تكشف عن الدور الحيوى والرائد الذى قام به عملاق الفكر وهرم الثقافة العربية فى عصرنا الحديث. وإذا كنا نتحدث فى هذه الأيام عن التنوير وقضاياه، فإننى اعتقد اعتقادًا راسخًا بأن كل سطر كتبه زكى نجيب محمود وفى أى كتاب من كتبه، إنما يعد من جانبه إسهامًا قويًا فى رحلة التنوير، والبعد عن الظلام واللامعقول.

لقد دافع زكى نجيب عن حياة النور. أخلص إخلاصًا بغير حدود لقضية الكبرى، قضية الأصالة والمعاصرة. حدد لنا أبعاد الصيغة الثقافية التى تلزمنا كعرب فى عصرنا الحديث. إنه يقول فى مقدمة كتابه (ص١٨): ومنذ عام السبعين، أخذ الكاتب يصدر كتابًا إثر كتاب، ومقالا بعد مقال، ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التى نضفر فيها خيطين معًا: أولهما الجانب الذى استبقيناه من ثقافة أصيلة

زرعت فى أرضنا العربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم فى صورتها الجديدة، والمنهج التقنى المميز لهذا العصر وغير ذلك مما هو حيوى لإقامة الحضارة على الصورة التى منها يتألف عصرنا فى المقام الأول. فهذا كله يجب استزراعه فى أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة فى الغرب. ومن الجانبين: ما هو أصيل أنتجناه نحن على امتداد تاريخنا، وما هو مجلوب من بناة الحضارة الجديدة، تتألف الصيغة الثقافية الجديدة للوطن العربى.

إن القارئ لكتب زكى نجيب، ومن بينها كتابه الأخير، حصاد السنين، يستطيع القول بكل يقين، إن الرؤية عند مفكرنا تعد واضحة. لقد حدد لنا الطريق. كشف عن الأدوات التى يجب أن نلجأ إليها إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم والبعث الجديد. ولكن ماذا نفعل ونحن نرى مجموعة من المتخلفين عقليًا والذين يزعمون لأنفسهم أنهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة، يقومون بالهجوم على أفكار رائدنا زكى نجيب وذلك عن طريق اللجوء من جانبهم إلى استخدام عبارات هلامية عرجاء تذكرنا بالكائنات المشوهة الخلقة، ويزعمون عن طريقها أنهم أصحاب مشروعات فكرية، وهى مشروعات زائفة تحسبها داخلة فى إطار الفكر، والفكر منها براء. ولم لا؟ والفرق بينها وبين الفكر كما ينبغى أن يكون، أكبر من الفرق بين الإنس والجن، بين القطب الشمالى والقطب الجنوبى.

وفى نغمة لا تخلو من الحزن والأسى، يكتب رائدنا مقالة الأولى فى الكتاب، كتاب حصاد السنين وتحت عنوان تغريدة البجع: "يقال عن البجعة أنها إذا ما دنت من ختام حياتها سمعت لها أنات منغومة تطرب آذان البشر، ولا يمنع طربها أن تكون تلك الآنات صادرة - على الأرجح - من ألم يكويها، ومن هذه التغريدة الجميلة قبيل موتها جاء التشبيه عند أدباء الغرب الذى يصفون به عملا جيدًا انجزه صاحبه ليختم به حياته، إذ يقولون عنه إنه تغريدة البجعة، وقد أراد هذا الكاتب أن يقولها عن نفسه، لأنه لا يتوقع أن يقولها عنه سواه (ص٢٠).

ويحلل لنا الدكتور زكى نجيب محمود جوانب كثيرة من حياته الفكرية تحليلا يعد غاية فى الصدق والأمانة والموضوعية. ونقول إن حياة هذا الرائد العملاق تصلح أن تكون دليلا هاديًا لكل شبابنا وفى هذا العصر الذى نعيشه على وجه الخصوص. إن فى حياته الفكرية مجموعة من الدروس التى تصلح أن تكون دستورًا لنا. إنه بذكائه الحاد يجاوز مرحلة التحصيل والحفظ، إلى مرحلة النقد، وذلك منذ السنوات الأولى من حياته الفكرية. ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة، قوله:

وصاحبنا منذ أوائل شبابه كان على يقظة كافية تحثه أن يرى ويسمع ويقرأ، فكان له بهذا كله أن تجمعت لديه أفكار من هنا وهناك، تفق أحيانًا وتتعارض أحيانًا، وقد كان يمكن أن يقف عند هذا الحد من التحصيل الذى يجمع ولا يعرف كيف ينتقى ويختار، وما أكثر ما تصادف بين الدارسين والقارئين من وقف عند عملية الجمع والتحصيل والحفظ، لكن صاحبنا بتوفيق الله قد وجد فى تكوينه دوافع داخلية تدفعه إلى مجاوزة تلك المرحلة إلى ما بعدها، وأعنى مراجعة المحصل مراجعة نقدية تقبل هذا وترفض ذاك وتعدل من ذلك، حتى يحس بنفسه وقد اطمأنت لوجهة من النظر تستريح لها فتشعر وكأنما جاءت تلك الرؤية ثمرة طبيعية من إبداعها، وليست شيئًا غريبًا أقحم عليها (ص٢٢).

هذه العبارة تكشف لنا عن الفرق، والفرق الدقيق بين المقلد والمجدد. فالمقلد يردد عادة مجرد ترديد الأفكار التى يقوم بحفظها وتحصيلها من بين ثنايا الكتب التى يقوم بقراءتها، أو الأقوال التى يسمعها تتردد على أفواه الناس. أما المجدد فإنه يجاوز تلك المرحلة بحثًا عن الأفضل، وبحيث لا يكون عالة على أفكار الآخرين. إن المقلد ينظر إلى أسفل، أما المجدد وهو الذى يقوم بعملية إعادة البناء، فإنه ينظر إلى أعلى.

ويبين لنا مفكرنا كيف عاش حياته الواعية فى عالم الأفكار أكثر مما عاشها مع الناس. وحتى لا يساء فهم هذا الجانب، نرى الدكتور زكى نجيب يقوم بتحليله وشرحه، وذلك من عدة جوانب من بينها أن دنيا الأفكار لا تقتضى العزلة الكاملة عن الحياة اليومية، والدليل على ذلك اهتمام زكى نجيب بأداء الواجبات الإجتماعية وحرصه على إقامة الروابط بينه وبين الآخرين (ص٢٤).

ومن بينها أن الدكتور زكى نجيب لا يملك منع نفسه فى محاولة "التعليل" لأى شئ يلفت نظره فى ظواهر الحياة. إنه يبحث لكل ظاهرة سلوكية عما يفسرها، وهو بحث يتم أكثره فى صمت ويخرج أقله إلى العلانية (ص٢٥).

ومن بينها، الرغبة الشديدة فى أن يعتصم بجدران بيته، وأن يوغل فينكفئ على دخيلة نفسه يجتر من مكوناتها ما عساه يطفو على سطح الوعى من ذلك المكنون (ص٢٦).

والواقع أن الدكتور زكى نجيب محمود لم يسع يومًا إلى الشهرة. لم يسع إلى بريق المناصب. لقد أخلص للفكر إخلاصًا بغير حدود. وإذا كان قد عاش فى عالم الأفكار أكثر مما عاش مع الناس، إلا أن أفكاره كانت وستظل هادية للناس

طوال أجيال وأجيال. لم تكن عزلة سلبية، بل كانت عزلة إيجابية. عزلة ينبغى أن يتمسك بها كل من يتمسك بدولة الفكر. ومن يقف عند الصفحات التى حلل فيها رائدنا زكى نجيب ما يقصده بعالم الأفكار وعالم الناس، فإنه سيتعرف على الفرق، والفرق الشاسع بين المفكر كما ينبغى أن يكون، وبين أناس لا يتكلمون إلا بحكم مناصبهم، أناس لا يذكرهم الآخرون إلا بتأثير الدعاية والطبل الأجوف.

إن حياة الدكتور زكى نجيب لا تعنى الغربة عن الآخرين. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول: (ص٢٧): إن الوحدة العددية لمن يعتكف، وأعنى حين يكون الإنسان فى هدوء عزلة، ليست بالضرورة غربة يغترب فيها عن الناس وما يحيون به ويفكرون فيه، بل إنها كثيرًا ما تكون هى الفرصة الذهبية للإتصال بخيرة الناس يستمع إليهم فيما يقولونه شرحًا لأفكارهم وتعبيرًا عن وجدانهم، وإنها لأفكار، وإنه لوجدان لم ينزع من خلال، بل استصفاه واستقاه هؤلاء المؤلفون من صميم الحياة التى يحيونها فى دنيا الفعل والتفاعل."

ويذكر الدكتور زكى نجيب محمود مجموعة من الأعلام، مبينًا قيمة الأدوار التى قاموا بها وذلك فى النصف الأول من القرن العشرين. لقد كان هؤلاء الأعلام - فيما يقول - يجسدون بأشخاصهم وبأعمالهم روح هذا العصر الجديد، كل منهم فى جانب من جوانب تلك الروح. وإذا كان الدكتور زكى نجيب يذكر هؤلاء الأعلام، فإنه يعطينا بذلك درسًا فى الوفاء، وبيانًا بأن المفكر لا يبدأ من فراغ. ويقينى أننا إذا أخذنا ذلك فى الاعتبار، فإنه سيتبين لنا تمامًا أبعاد تلك المشروعات الوهمية التى ينسبها أناس إلى أنفسهم ويزعمون بأنهم بدأوا من فراغ، بل إن هؤلاء الأشباه، أصحاب تلك المشروعات الزائفة يقومون بالهجوم على أعلام كبار دون أن يضعوا فى اعتبارهم أن هؤلاء الأعلام يمثلون الأصول، يمثلون الريادة الحقيقية، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا. إن العبارة التى سنوردها بعد قليل من كتاب حصاد السنين تكشف لنا عن حدة ذكاء زكى نجيب واطلاعه الواسع ورؤية النقدية الفلسفية. لقد استطاع الكشف عن أخص خصائص فكر كل واحد من هؤلاء الأعلام. يقول زكى نجيب محمود (ص٣١ - ٣٢): لقد كان هؤلاء الأعلام يجسدون روح هذا العصر الجديد، كل منهم فى جانب من جوانب تلك الروح: أحمد لطفى السيد بما نادى به من وجوب الحرية الفردية المسئولة، رجلا كان ذلك الفرد أو امرأة، وطه حسين بما عمل على إشاعة فى النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ .. وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية، إنما قدم للناس تطبيقًا مجسدًا للفردية المستقلة الحرة

التى تضطلع لطفى السيد بالدعوة إليها فى مجال السياسة. ويمكن القول كذلك بأن أمير الشعراء أحمد شوقى قدم إلى الأمة العربية شعرًا يرسخ فى قلوبهم روح الانتماء القومى .. ولئن كان شعر العقاد تعبيرًا عن الفردية فى وجودها السياسى، فإن جماعة "أبولو" التى تكونت فى أوائل الثلاثينات، حرصت على أن تمثل بشعر شعرائها روح الفردية من جانبها الوجدانى الخاص، وهكذا نستطيع أن نجد فى روادنا من أعلام الجيل الماضى مرايا تعكس صورة العصر من شتى جوانبه.

ويبين لنا الدكتور زكى محمود كيف كان الحوار فى تلك الفترة بين روادنا وبين بعض رواد الغرب، وذلك حتى تكتمل الصورة، فهو يقول (ص٣٢): لم تكن الروح التى طالبت بأن تهدم الصورة الحضارية التى تعفنت بحلول هذا القرن، تقتصر علينا، بل العكس ربما كان أقرب إلى الصواب، إنها كانت قبل ذلك مشتعلة عند أعلام أوروبا من رجال الفكر والأدب، وجاءتنا نحن ومضات من ضيائهم، بما كان قد توطد من صلات بين رواد حياتنا الثقافية ورواد حياتهم هناك فى الغرب، إلا أن انعكاس الضوء على مرآتنا قد جاوز حدود الأصل ليثور على ذلك الأصل الوافد نفسه، كلما تعارض مع ركائز ثقافتنا، ومن هنا رأينا بين روادنا فى شغل نفسه بالرد الرفض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأفغانى فى "الرد على الدهريين"، والشيخ محمد عبده فى الرد على "هانوتو" و"رينان"[1] والعقاد فى الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين. وإلى جانب هؤلاء الذين تأثروا بما كتب أو قيل فى الغرب وتولوا الرد عليه، كانت هنالك جماعة تتخذ أسلوبًا آخر فى إيجاد التوازن الثقافى الذى يصون الهوية العربية الإسلامية حتى لا تنجرف مع تيار الفكر المنقول، وتتمثل تلك الجماعة فى أفراد عرفوا كيف يكتبون بأقلام عربية قوية رصينة، مادة عربية وإسلامية أصيلة، كالذى نراه عند مصطفى صادق الرافعى، وأحمد حسن الزيات، والشيخ عبد العزيز البشرى وغيرهم.

لقد ذكر زكى نجيب محمود هذه النماذج لكى يبين لنا كيف وقف فى شبابه الطموح وسط أعصار من رياح التجديد والتغيير.

وينتقل مفكرنا ورائدنا زكى نجيب فى الفصل الذى جعل عنوانه "نار ونور" إلى الحديث عن معالم ثقافية أخرى، لم إزاءها متأثرًا فحسب، بل كان مؤثرًا، كان له دوره الحيوى والفعال بالنسبة لها. فهل يمكن أن ننسى نشاطه الكبير فى لجنة التأليف

---

[1] راجع الجزء الخاص بالشيخ محمد عبده من كتابنا.

والترجمة والنشر، وهى من أعظم لجان التأليف والنشر فى القرن العشرين وفى عالمنا العربى. لقد سعت إلى تحقيق الأهداف التى قال بها رفاعة الطهطاوى فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

ويشرح زكى نجيب هذه الأهداف الثلاثة، فهى تريد قناتين تنتهيان إلى ثالثة تغذيانها بما تحملانه من رحيق. والقناتان هما إحياء الماضى الذى يستحق الإحياء ونقل من ثقافة الغرب لما يستحق أن ينقل، فيكون الأمل المرجو بعد ذلك هو أن يتلاقى الغذاء آتيًا من نفائس آبائنا من قناة الإحياء، وآتيًا من نتاج الغرب قديمة وحديثة على السواء، من قناة الترجمة. فإذا صادف ذلك المركب الغذائى موهبة أبدعت جديدًا، بوحى مما استقبله من هنا ومن هناك (ص٣٥).

فأين نحن الآن من هذه اللجنة الثقافية. لقد تحولت أكثر دور النشر فى عالمنا العربى إلى أدوات تجارية. تحولت إلى أدوات لنشر الفكر المظلم تحت تأثير الدولار، وسحر الدولار. أين نحن الآن من الجهد الكبير الذى بذله أعضاء لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهم أناس آمنوا بوطنهم، أناس أدركوا أهمية الفكر الجاد ولم يكونوا كهؤلاء الذين انتشروا الآن فى عالمنا العربى ويقومون بالصراخ والضجيج ويقولون عن أنفسهم إنهم من الشعراء.

يقول زكى نجيب محمود (ص٣٥): وهكذا أراد مؤسسو لجنة التأليف والترجمة والنشر[1]، وهو أن تنقل بالترجمة عن الغرب ما تختاره من نتاجه وأن تقوم على نشر ما ترى نشره من التراث وذلك بعد تحقيقه، ثم تترك للمواهب المبدعة أن تؤلف من لدنها ما تثمره تلك المواهب، وكان أحمد أمين هو المهندس الأول الذى يضع المطبوعة الزرقاء لما ينبغى أن تسير عليه خطوات البناء، فهو بحق طهطاوى القرن العشرين فى مصر.

إن الفصل الذى كتبه زكى نجيب محمود تحت عنوان نار ونور يصلح تمامًا أن يكون سجلا للحياة الثقافية فى مصر والعالم العربى فى فترة من الزمان. إنه يعد سجلا فكريًا فى النادر أن نجد له مثيلا فى الكتب التى اهتمت بتحليل الحياة الفكرية فى عالمنا العربى، ومصر على وجه الخصوص. فالصفحات من ٣٤ حتى ٤٦ تعد وثيقة هامة تكشف عن الأوضاع الثقافية فى مصر، وصلتها بما يحدث فى أرجاء

[1] راجع الجزء الخاص بأحمد أمين من كتابنا.

العالم، ومدى تأثيرها فى أفكار رائدنا العملاق زكى نجيب محمود. إنه ينظر إلى الأوضاع الثقافية من خلال رؤية نقدية، ويقارن بين تلك الأوضاع، وما يحدث الآن.

وينتقل الدكتور زكى نجيب فى فصل من فصول الكتاب بعنوان "منهج جديد" إلى بيان التفرقة بين فكر وفكر، بين منهج ومنهج. يحلل تحليلا دقيقًا العديد من الألفاظ. ويقول مفكرنا فى عبارة غاية فى الدقة والروعة (٥٩): "والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى، هو بمثابة الجوهر فى حركات التنوير. فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكًا للمعارف الصحيحة عن دنياهم، زدناهم بالتالى "نورًا" وعكس ذلك هو الظلمة والظلام والظلم، نعم، نعم، إن "الظلم" صنو "الظلام" لغة ومعنى. فإذا رأيت الظلم قد باخى وأفرخ فى هذا الركن أو ذاك من أركان الوطن العربى، فاعلم أن علة ذلك هو أن عتامة قد حجبت "النور" عن الأفئدة لقلة ما يعرفونه ومع القلة جاءت كذلك أغشية من ضباب الخلط الغموض، ومن أجل هذا قامت فى الناس حركات "التنوير" كلما دعت دواعيها، ولب "التنوير" هو مزيد من معرفة صحيحة واضحة.

ويقينى أن من يتحدثون عن التنوير الآن يجب أن يضعوا فى اعتبارهم هذه العبارة الرائعة والدقيق. ولو كانوا قد وضعوا ذلك فى اعتبارهم، لما قالوا بعباراتهم الخطابية الإنشائية الفارغة فى المضمون والتى لا صلة بينها وبين التنوير من قريب أو من بعيد.

ويواصل الدكتور زكى نجيب محمود حديثه عن رحلة الفكرية ويقف عند الكثير من المحطات الفكرية الهامة ويكشف عن مدى تأثره بها، وتأثيره فيها. والواقع أن حديثه عن رحلة الفكرية فى كتاب حصاد السنين يعد جزءا لا يتجزأ مما وجدناه فى كتابه العظيمين: قصة نفس، وقصة عقل. ومن هنا يكون من الضرورى لفهم أبعاد شخصية رائدنا ومعلمنا زكى نجيب، الرجوع إلى كتابه حصاد السنين وبحيث يقوم المرء بدراسة مع كتاب قصة نفس، وقصة عقل.

بل إن كتاب حصاد السنين يعد تاجًا بالنسبة لبقية كتب زكى نجيب. إنه يوضح لنا العديد من الأمور التى لابد من معرفتها حتى ندرك الأهداف السامية والنبيلة والتى سعى إلى تحقيقها من خلال إقدامه على ترجمة ما ترجمه، وتأليف ما ألف.

لا نجد هذا واضحًا فى الفصول التى تحدثنا عنها ووقفنا عندها، بل نجده فى بقية فصول الكتاب، وليرجع القارئ إلى حديثه الدقيق تحت عنوان "رؤية

واضحة" (من ص١٢٩ حتى ص١٦٧). وتحليله الدقيقة لتيار الفكر تحت عنوان "مطالع النور" (من ص١٦٨ حتى ص٢٠٨)، وأيضًا تصوره الدقيق لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا الفكرية إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم، وذلك من خلال العديد من الصفحات التي كتبها تحت عنوان "المطبوعة الزرقاء" (من ص٢٠٩ حتى ص٢٤٧)، وتحت عنوان إرادة التغيير (من ص٢٤٨ حتى ص٢٨٨)، والعناصر المكونة لثقافة، وكيف ينبغي أن تكون الثقافة تحت عنوان "في سبيل الوضوح" (من ص٢٨٩ حتى ص٣١٦)، وتحت عنوان: "خيوط تلاقت" (من ص٣١٧ حتى ص٣٤٣)، وأيضًا تحت عنوان: "رؤية جديدة" (من ص٣٤٤ حتى ص٣٨٥).

وهذه الخصائص نجدها أيضًا في الفصول الأخيرة من كتابه تحت عنوان "نهاية الطريق" (من ص٣٨٦ – حتى ٤٢٥). وأقول بأنه من الضروري دراسة هذه الفصول دراسة واعية فاحصة ودقيقة. ويقيني أننا إذا حللنا هذه الفصول، فإننا سنعرف تمامًا مقدار البعد بين ما زعمه من ثقافة في الوطن العربي، والثقافة الرائدة في العالم الأوروبي. سندرك تمام الإدراك أن أكثر من يطلقون على أنفسهم، ويطلق عليهم الناس لفظ "المثقف"، إنما لا يعبرون في كتاباتهم إ عن الجهل والتخلف، ولكن ماذا نفعل أمام أبواب الدعاية والشهرة والطبل الأجوف.

إن زكي نجيب محمود من خلال صفحات كتابه، يعطينا الحلول لأكثر مشكلاتنا الفكرية والإجتماعية والسياسية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. يدلنا على الرأي الصائب الذي نهتدي من خلاله إلى تحديد أوجه العلاج والكشف عن أوجه القصور. يخوض في العديد من القضايا بقلمه الجبار، وصوته الهادئ، وفي بين هذه القضايا قضية الغزو الثقافي، قضية التقدم العلمي والأخلاق، وغيرهما من قضايا نجد حولها الكثير من الجدل حتى أيامنا هذه. يفرق بين المعرفة في المجتمعات الديمقراطية، والمعرفة في المجتمعات الديكتاتورية، بين معرفة النور، وجهل الظلام.

يقول زكي نجيب محمود (ص٤٢٤ – ٤٢٥): ولا يقتصر فساد الموازين نتيجة لافتقار الجمهور إلى معلومات يستنير بها، على مجال الحكم والسياسة، بل إن الضرر ليتسع حتى يكاد يشمل الحياة العلمية والثقافية بأسرها. فعندما وعند أمثالنا ممن ضحلت معلوماتهم الصحيحة فقل وعيهم بنفس المقدار، تكثر عملقة الأقزام، إذ ليس على القزم الطموح برغم وعيهم بنفس المقدار، تكثر عملقة الأقزام، إذ ليس على القزم الطموح برغم جهله وقصوره إلا أن يستخدم وسائل الإعلام لصالحه فما أسرع ما يتحول في خيال الجماهير وفي وهم الحالمين إلى عملاق حتى يستطيع أن يكون

عالمًا بغير علم، أديبًا بلا أدب، أي شئ بغير شئ، وتتصل بعملقة الأقزام عملية أخرى قد تستوجبها الظروف فيلجأ إليها القزم الطموح، وهي عملية يجوز تسميتها كما أسماها صاحبنا ذات يوم فيما كتب، "قرصنة في بحر الثقافة" فالقراصنة يخطفون أموال ضحاياهم وبضائعهم لتصبح ملكًا لهم، وكذلك يفعل قراصنة الثقافة في حياتنا. فليس المهم عند أحدهم أن يقوم هو بالعمل، بل المهم هو أن يضع عليه إسمه اغتصابًا، ولو كان في حياتنا وعي نقدي لأتاحوا للرأي العام أن يميز الطيب من الخبيث. همومنا الحضارية والثقافية كثيرة وكذلك منجزاتنا وأمجادنا كثيرة، فكيف السبيل إلى جمع عناصر القوة في كياننا ورؤانا، مع التخلص من عوامل الضعف في ذلك الكيان وهذه الرؤى لينشأ لنا العربي العصري الجديد؟ هذا هو السؤال الذي حاول صاحبنا بكل حياته الفكرية أن يجد له الجواب".

هكذا يختم مفكرنا العملاق كتابه الرائد "حصاد السنين" ولا يخالجني أدنى شك في أن هذه العبارة الأخيرة التي ختم بها كتابه العظيم تضع النقاط على الحروف، تكشف لنا عن أسباب انتشار أشباه المثقفين في مجتمعنا العربي. ولكن ماذا نفعل حين نجد لدينا محاكم للغش التجاري، ولا نجد أمامنا محاكم للتزوير أو الغش الفكري. إن غياب الحركة النقدية الدقيقة، قد ساعد على انتشار هؤلاء الأشباه.

أقول وأكرر القول إن هذا الكتاب، كتاب حصاد السنين يصلح أن يكون دستورًا لنا في حياتنا الفكرية. يعد مثالا للسيرة الذاتية الفكرية وما ينبغي أن تكون عليه تلك السيرة. يعد قمة في سمو الأسلوب، يعرض لنا من خلاله حياته الفكرية وما أعظمها وما أروعها. لم يستند زكي نجيب محمود إلى شهرة منصب وإلى بريق إعلامي. بل إنه فعل ما أدى به إلى أن يكون زكي نجيب محمود. إنه الرائد والمعلم، وعملاق ثقافتنا العربية المعاصرة. لقد دخل تاريخ فكرنا من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن نفخر بأننا عشنا في عصر زكي نجيب محمود، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره والمثل والقيم النبيلة التي دعانا إليها طوال حياته. ويقيني أن قراء كتبه ومن بينها "حصاد السنين" سيستفيدون غاية الفائدة من أفكار رائدنا زكي نجيب محمود.

هذا كله يبين لنا أبعاد الرؤية العقلية التنويرية المستقبلية عن مفكرنا زكي نجيب محمود.

زكى نجيب محمود

عربىّ بين ثقافتين

د. عاطف العراقى



يحتل مفكرنا الدكتور زكى نجيب محمود فى تاريخنا الأدبى والفلسفى مكانة كبيرة. لقد وضع بصماته البارزة على مسار فكرنا المعاصر فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه. إنه يعد هرمًا فكريًا بارزًا وشامخًا وخاصة من خلال كتبه الرائدة والتى تعد علامات على الطريق، تعد فتحًا جديدًا فى حركة التنوير فى أمتنا العربية. ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن نغفل أو نتغافل عن كتب قام بتأليفها ووضع فيها عصارة جهده وخاصة تلك الكتب التى تسعى إلى تجديد فكرنا الثقافى والفلسفى، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، تجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول، وعربى بين ثقافتين، وهو الكتاب الذى خصصنا له مقالتنا هذه، والذى يعد آخر ما صدر من كتاباته الرائدة والعملاقة.

وسنشير فى البداية إلى الخطوط العريضة من حياة مفكرنا والتى تعد ثرية غاية الثراء وعميقة غاية العمق، وذلك فى سطور قليلة وفى حدود النطاق المرسوم للمقالة، ثم نعرض لأبرز الأفكار التى نجدها بين صفحات كتابه الممتاز، "عربى بين ثقافتين".

ولد زكى نجيب محمود بقرية ميت الخولى عبد الله وهى تابعة الآن لمحافظة دمياط، إحدى محافظات جمهورية مصر العربية فى اليوم الأول من شهر فبراير عام ١٩٠٥ وقضى مرحلة التعليم الابتدائى والثانوى بكلية غوردون بالخرطوم، أما الدراسة الجامعية فكانت بمصر، وقد تخرج عام ١٩٣٠. وسافر إلى انجلترا حيث حصل على درجة الدكتوراه وموضوعها: "الجبر الذاتى". وعاد إلى مصر عام ١٩٤٧ واشتغل بالتدريس بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

والدكتور زكى نجيب محمود يعد شعلة نشاط. إنه لا يكل ولا يمل. لقد حاضر بالعديد من الجامعات العربية وغير العربية. حاضر بجامعة الكويت وجامعة الإمارات العربية المتحدة وغيرهما، كما حاضر بالعديد من الجامعات الأمريكية، وعمل مستشارًا ثقافيًا بواشنطن. وحصل على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٠ عن كتابه "نحو فلسفة علمية" كما حصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥ وحصل أيضًا على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وهو أول مصرى يحصل على هذه الجائزة. وحصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

ومجهودات أستاذنا زكى نجيب محمود فى مجال الترجمة والتأليف لا حصر لها. ومن بين كتبه المترجمة على سبيل المثال لا الحصر، الجزء الأول والجزء الثانى من تاريخ الفلسفة العربية للفيلسوف الإنجليزى برتراند رسل، والمنطق

للفيلسوف الأمريكى جون ديوى، وعدة أجزاء من قصة الحضارة للمؤرخ الأمريكى ول ديورانت. وترجماته آية فى الأمانة والدقة. إنه أفضل عربى معاصر يستطيع النقل من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. أذكر أن نفرًا من الحاضرين لندوة عباس العقاد عن أفضل من يقوم بترجمة مسرحيات شكسبير من اللغة الإنجليزية إلى العربية، فأجاب العقاد دون تردد: إنه زكى نجيب محمود. وصدق عباس العقاد فى هذا القول.

وقد اهتم رائدنا زكى نجيب محمود بمجال التأليف فى مجال الأدب والفلسفة. ومن منا لا يذكر قصة الأدب فى العالم وقصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة وديفيد هيوم وبرتراند رسل ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر فى العالم الجديد وموقف من الميتافيزيقا والمنطق الوضعى وشروق من الغرب وجنة العبيط والثورة على الأبواب وبذور وجذور وثقافتنا فى مواجهة العصر وقشور ولباب والشرق الفنان وتجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول وقصة نفس وقصة عقل وفى حياتنا العقلية ومجتمع جديد أو الكارثة وقيم من التراث وهذا العصر وثقافته وغيرها فى عشرات الكتب التى لا يستغنى عنها مثقف عربى من قريب أو من بعيد. إنها كتب رائدة خاض من خلالها الكثير من المعارك الفكرية وكلها تدعو إلى التنوير، تدعو إلى ثقافة النور والعلم والعقل، تبدد الظلام من أمامنا ويصلح كل فصل من فصولها لأن يكون دستورًا لنا فى حياتنا الفكرية حاضرها ومستقبلها.

من أجل هذا كله كنت سعيدًا حين تتلمذت وما أزال على يديه منذ السنوات الأولى بكلية الآداب. حين اشتركت معه فى العديد من الندوات الفكرية الهامة. حين أهديت له كتابًا من كتبى، و"هو ثورة العقل فى الفلسفة العربية. حين أتشرف باستقباله لى فى منزله بين الحين والآخر.

وإذا كان الدكتور زكى نجيب يفرق بين المتخصص فى مجال من مجالات العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية والكيميائية، وبين المثقف. وإذا كان يدرك عن اقتناع بدور المثقف فى المجتمع، فإنه قد طبق ذلك على نفسه. لقد خاض رائدنا العديد من المعارك الفكرية - كما قلنا - ومن بينها معركة العلمانية ومعركة الحجاب، ومعركة أخلاق القرية، ومعركة خرافة الميتافيزيقا، والأصالة والمعاصرة، والتطرف الدينى، والمناقشات البيزنطية، وحقيقة تدريس الفلسفة فى مدارسنا وجامعاتنا .. إلى آخر المعارك الفكرية والتى تكشف لنا عن عقلية رائدة، عقلية مستنيرة، قل أن نجد لها نظيرًا على امتداد تاريخنا الفكرى العربى المعاصر.

وكم دعانا مفكرنا العملاق إلى أن ننظر بعقولنا، وأن ننظر بعين العصر دراسة تراث الأقدمين. لقد ذهب في كتابه المعقول واللامعقول إلى أننا نعد أحرارًا إذا اخترنا من التراث العربي المعقول وحده، لأن المعقول وليس اللامعقول هو الذي يجاوز حدود زمانه ومكانه، فما قد قبله العقل يومًا، فإنه يقبله كل يوم، وأما ما أرضى اللاعقل فينا يومًا، فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف.

إن وصل الحاضر بالماضي – فيما يرى مفكرنا – لا يتحقق إلا عن طريق الجانب العاقل. وإذا كنا نجد نوعين للكتابة في الماضي: إحداهما أن ينظر المؤرخ للعصر الذي يؤرخ له بأعين أبنائه ومن خلال ظروفه، والأخرى أن ينظر إليه بعين عصره، فقد اختار أستاذنا – فيما يقول باستمرار – الطريقة الثانية في النظر إلى تراث الأقدمين.

ويدعونا الدكتور زكي نجيب إلى فتح النوافذ على الفكر الغربي وبحيث نمزج بينه وبين فكرنا العربي، وعلى وجه التحديد المعقول منه. إن عدم فتح النوافذ يؤدي إلى جمود الفكر، يؤدي إلى الظلام وبئس المصير. لقد خاض عدة معارك حول. ما يطلق عليه "الغزو الفكري" وبين لنا أنه لا يوجد ما يسمى بالغزو الفكري، بل إن الفرد منا إذا هاجم الحضارة الغربية، فإن سلوكه يفضح أقواله. فليس بالإمكان أن نستغني عن منجزات الحضارة الغربية، وهل يصح أن أهاجم الحضارة من خلال ميكرفون، والميكرفون من ثمار الحضارة؟ وهل يصح أن أهاجم الحضارة من خلال صفحات كتاب مطبوع، والمطبعة ثمرة من ثمرات الحضارة؟

وهكذا إلى آخر الأمثلة التي تبين لنا انفتاح الدكتور زكي نجيب على طريق العلم، طريق الحضارة، طريق التنوير. وكم قارن بين حركة الترجمة في العصر العباسي وبين ما فعله رفاعة الطهطاوي في مجال الترجمة والاهتمام بها.

واهتمام رائدنا زكي نجيب بالفكر العربي، يعد اهتمامًا لا حد له. أقول هذا وأؤكد على القول به وذلك ردًا من جانبي على أناس من أشباه الدارسين، والذين يزعمون أن اهتمامه قد جاء عارضًا ولم يكن أصيلًا. لقد كتب عن جابر بن حيان منذ ما يقرب من ربع قرن من الزمان. كتب عن الشرق الفنان. كتب عشرات الكتب في مجال فكرنا العربيّ، الأدبي منه والفلسفي، وذلك خلال أكثر من ثلاثين عامًا. فهل نقول بعد ذلك. أن اهتمامه جاء عارضًا؟ كلا ثم كلا. وأقول باستمرار: إننا إذا كنا نجد أناسًا من أشباه المثقفين ومن ذوي الثقافة السطحية والتي يلتقطونها التقاطًا من أفواه الناس بطريقة متسرعة، يحلو لهم الهجوم على بعض أفكار رائد فكرنا العربي

زكى نجيب محمود وبحيث يسيئون فهم أفكاره. فإننى أقول لهم: لكم دينكم ولنا دين.

قلنا إن زكى نجيب محمود قد جعل قضيته الكبرى - وكما أشار توفيق الحكيم بحق - هى قضية الأصالة والمعاصرة، والدعوة إلى المعقول وتحديد أسبابرفض اللامعقول.

ونجد تأكيدًا على هذه المعانى كلها فى كتابه "عربى بين ثقافتين". إن هذا الكتاب يثير العديد من القضايا البالغة الأهمية والتى لا يمكن الفصل بينها وبين القضايا الحيوية التى أثارها فى العديد من كتبه وخاصة "تجديد الفكر العربى"، "المعقول واللامعقول"، و"ثقافتنا فى مواجهة العصر".

ومن القضايا التى يثيرها كتابه الأخير "عربى بين ثقافتين"، "أين نضع المبادئ"، و"العروبة موقف"، و"هذا هو عصرنا"، و"العربى بين ماضيه وحاضره"، و"من إشعاعات التوحيد"، و"معنى جمود الفكر" و"صورة الإنسان"، و"الثقافة العربية إلى أين؟" .. إلى آخر القضايا والمشكلات الحيوية التى يثيرها هذا الكتاب النفيس والذى تزيد صفحاته عن أربعمائة صفحة.

ويقول المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه: إن هذا الكتاب الذى أقدمه بين يدى القارئ قد احتوى على جهد مكثف فى مجال إيجاد صيغة ثقافية للمواطن العربى الجديد، يصطبغ بلون خاص إذا قورن بغيره من الجهود السابقة، إذ اختار المؤلف مجموعة من الزوايا التى تصلح للإطلال منها عل مواضع اختلاف جذرية بين الثقافة العربية والثقافة الغربية أدت إلى مذاقين مختلفين لحياة الإنسان. وذلك تمهيدًا للنظر من جديد نظرة فاحصة، فربما تبين أن ما حسبناه اختلافًا يضرب إلى الجذور ويستحيل على المصالحة والتوفيق، إنما هو فى حقيقته أكثر مرونة مما حسبنا، بحيث يصبح فى حدود المستطاع أن نقترح صيغة تجمع الطرفين دون تضحية بما هو أساسى وجوهرى فى كل من الطرفين.

ويبين لنا رائدنا الكبير فى الفصل الأول من كتابه، أن ثقافة الفرد أو ثقافة الشعب فى مجموعة لم تخلق للزينة والزخرف والمباهاة والتفاخر، وإنما لكى تكون أداة فعل حقيقى على أرض الواقع وتحت سمائه. إنه الفعل الذى يمهد السبيل نحو الصحة والقوة والعلم والإبداع. فليس المهم فى الحياة الثقافية أن نقول: هذه ثقافتنا وتلك ثقافة الغرباء، وإنما المهم هو أن نقول هذا عنصر ضعيف فى بنائنا الثقافى لا يؤدى بنا إلى عزة فلنستبدل به ذلك العنصر لأنه أفعل أثرًا.

ومن الواضح أن الدكتور زكى نجيب محمود ينادى بالربط بين العلم والعمل، بين النظر والسلوك. وهذا يعد شيئا متوقعا إذ أنه يضع أيديه على أسباب ضعف الأمة العربية. كما أنه أيضًا يعد متأثرًا بالثقافة الإنجليزية والثقافة الأمريكية البرجماتية.

ويحلل مفكرنا الكبير فكرة "المبادئ" تحليلا دقيقًا. وهذا أيضًا يعد شيئًا متوقعًا وخاصة أن مفكرنا زكى نجيب محمود قد كتب آلاف الصفحات عن التحليل المنطقى والفلسفى إنه يضرب مثالا بلفظ الجمال وكيف يستخدمه الناس فى حياتهم، ويحكى لنا عن قراءته لكتاب الجمال والجلال لابن عربى. ويبين لنا أنه إذا كان مفهومًا لنا أن نصف بالجمال غادة حسناء وزهرة وبستانًا، فإن الذى يوصف بالجلال من حيث هو مصطلح فلسفى فى هذا المجال، البحر والصحراء والجبل والمبنى الضخم ذو الأعمدة الشامخة، فبينما تثير موضوعات "الجمال" مشاعر الرقة والتناسق، فإن ما تثيره موضوعات "الجلال" هو الشعور بالعظمة والقوة واللانهاية.

ويأخذ مؤلفنا فى تحليل فكرة ابن عربى وتمييزه بين الجمال والجلال وكيف تجيئ آيات الجمال وآيات الجلال فى القرآن الكريم متعاقبتين فواحدة من هذه تتبعها واحدة من تلك، ويبين لنا كيف تتفاوت درجة الدقة فى تحديد المعنى بين قيمة الحق فى مجال المعرفة والعلم، وقيمة الجمال فى مجال الجانب الوجدانى من حياة الإنسان، فبينما نجد معايير الصدق العلمى على درجة من الدقة مكنت المشتغلين بالعلوم من الاتفاق على ما هو صحيح مقبول وما هو خطأ مرفوض، نرى تعذر ذلك فى المجال الوجدانى، فما تستريح له النفس عند زيد يكون هو نفسه مصدر القلق عند خالد وهكذا إلى آخر الأمثلة التى تبين دقة كاتبنا فى مجال التحليلات اللغوية والفلسفية وحرصه على الرجوع إلى كتب تراثنا فى العديد من المجالات الفكرية والأدبية.

ويعطينا كاتبنا العملاق أكثر من فرق بين "المبدأ" فى مجال العلوم والمبدأ فى مجال الأخلاق. فالمبدأ فى الحالة الأولى ليس مطلوبًا لذاته بقدر ما هو مطلوب للنتائج التى تتولد عنه أى أنه وسيلة توصلنا إلى غاية وليس هو نفسه الغاية التى نريد الوصول إليها كالطبيب الذى يقوم بالتشخيص لأجل العلاج، أما المبدأ فى عالم الأخلاق فإنه يعد نقطة بدء وأيضًا يشير إلى الغاية المراد الوصول إليها فإذا كان المبدأ، التمسك بالحق والصبر، فهو أيضًا المنتهى لأن غاية الغايات هى أن ينشأ مجتمع قائم على حق لا يشوبه باطل.

يضاف إلى ذلك الفرق، فرق آخر، وهو أن معظم المبادئ الخلقية جاءت إلى الناس وحيًا من رسالات السماء وليست من صنع البشر، بالإضافة إلى أننا نجد طائفة أخرى من مبادئ الأخلاق قد انبثقت للإنسان من واقع حياته العملية، كأن نقول مثلا إننا نأخذ بمبدأ مجانية التعليم لجميع المواطنين إعمالا لفكرة المساواة. فيكون أمامنا مجموعتان من المبادئ الخلقة. مجموعة نزلت وحيًا ومجموعة أخرى نشأت من واقع الحياة الإنسانية. وإذا كان يباح للباحث العلمى أن يغير فروضه إذا ثبت له أنها فروض لا تؤدى إلى النتائج المطلوبة، فإنه فى مجال الأخلاق، من حق الإنسان أن يغير المبادئ الخلقية التى نشأت من واقع الحياة الإنسانية، وذلك إذا تغيرت صورة حياته العملية.

ويحلل كاتبنا الرائد فى فصل آخر من فصول كتابه، موضوع العروبة ويكشف عن خصائصها ويعطينا الكثير من الحقائق حول حقيقة العروبة. فالعروبة فى جوهرها "موقف" من الكون ومن الحياة يتميز مما عداه من مواقف تقفها الثقافات الأخرى، فليست العروبة دالة على عرق معين بل هى اسم يشار به إلى مركب ثقافى معين من شأنه أن يهيئ لمن يتشربه ويعيش تحت مظلته "موقفًا" يستلهمه عند ردود الفعل كلما صادفه على طريق الحياة العملية حدث مثير.

ويشير زكى نجيب محمود إلى حقيقة لغوية تلفت النظر عند من يمعن النظر فى اللغة العربية. إنه يجد فى الأسماء الدالة على علاقات اجتماعية بعدًا خلقيًا كامنًا فى صميم معناها مما يدل على عمق النظرة الخلقية عند العربى فكلمة صديق تقيم فى صلب حروفها صفة الصدق. وكلمة جار تحمل فى صلب مبناها أن يجير الجار جاره إذا استجار. وكلمة صهر تحمل فى معناها صفة الانصهار. وحكمة مرء تقضى بحكم حروفها أن تكون المروءة صفة للإنسان. وكلمة أمة تشارك بحروفها كلمة أم مما يقضى أن تكون الروابط بين أبناء الأمة الواحدة هى نفسها روابط الرحم.

إن للعربى وقفته الأخلاقية والتى هى مستوحاه فى المقام الأول من روح الصحراء فى لا نهائياتها البادية وفى ثباتها النسبى. ومدار الإبداع الفنى عند العربى صورة مجردة لتأثره بالصحراء وذلك قبل أن تنصب العناية على تحليل الأفراد، ومن هنا جاء الأدب العربى القديم أبعد ما يكون الأدب عن فن الرواية أو فن المسرحية كما عرفها الغرب. وهذا ينطبق على فن الشعر العربى . إن الشاعر العربى يصف ما يراه المثل الأعلى، ولا يصف أساسًا الكائن المفرد المعين.

يقول زكى نجيب محمود: إن الشاعر العربى فى عمق أعماقه متعلق بالمثال المجرد لا بالمثل الجزئى مما يرى على الأرض وذلك استلهامًا لديمومة الحقيقة الصحراوية التى تحيط به. فهو مؤمن فى حياته الفنية كما هو مؤمن فى حياته الدينية بأن "كل من عليها فإن ويبقى وجه ربك. إنك يتكئ على هذه الواقعة الجزئية أو تلك لينفذ منها إلى ما هو أقرب إلى المثال الأفلاطونى فى الموضوع الذى يعالجه.

ويعطينا الكاتب الرائد العديد من الأمثلة والتى إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على عمق لا حد له وثراء ثقافى بغير حدود. إنه يشعر بمسئوليته الكبرى كرائد عملاق ومفكر منقطع النظير. إنه يعقد العديد من المقارنات بين فكرنا العربى وفكر الغرب، ويبين لنا أنه من العلوم الجديدة وتطبيقاتها نشأت حرية أوسع أفقًا وأعمق غورًا، حين تحرر الإنسان بفضلها من عوائق الطبيعية، لكن المصدر نفسه قد أدى إلى قيود من نوع جديد فرضت على الإنسان، كادت تفقده هويته وذاتيته لولا فنون جديدة وآداب جديدة وبعض النظم الجديدة عملت كلها على إعادة التوازن.وهذا هو عصرنا بخيره وشره. ولست أطالب العربى بأن يسبح فى بحره عن صمم وعمى، بل أطالبه بأن يشارك بنصيب فى الإمساك بعجلة القيادة ليحمل مع غيره تبعات عصر هو يعيش فيه.

إنها كلمات غاية فى الروعة لا تصدر إلا عن مفكر حكيم. كلمات يقولها زكى نجيب محمود فى آخر سطور الفصل الذى كتب عن العروبة موقف وذلك فى كتابه "عربى بين ثقافتين" وأعتقد من جانبى بأن هذه السطور تحل الكثير من الإشكالات التى تتعلق بقضايا الغزو الفكرى، والتقدم العلمى والأخلاق وغيرها من قضايا. إنه يمزج دوامًا بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة. إنه يعطينا أمثلة عديدة من تاريخنا الفكرى المعاصر ويذكر أمثال طه حسين ومصطفى عبد الرازق وعباس العقاد وأحمد شوقى وتوفيق الحكيم، ويرى أنه قد انقدحت لهم شرارة الموهبة عندما مست مواهبهم كنوز الأقدمين، وهكذا يكون العربى الموهوب بين حاضره وماضيه. يقول مفكرنا ورائدنا: إن الذى نريده هو أن يتلقى العربى الجديد أعمال سلفه بالحب والنقد معًا لينشأ فى نفسه ما يشبه الحوار وبمثل هذا الحوار الحى قد تنقدح شرارة الإحياء الذى يتلوه إبداع، فيكون فى هذه الحالة إبجاعا يحمل فى شرايينه دم الماضى، فيتلاحم ماضى بحاضر فى نفس واحدة.

وينتقل بنا أستاذنا زكى نجيب إلى الحديث عن الجسور التى عبرناها ويكتب فى هذا الموضوع عشرات الصفحات ويعطينا مئات الأمثلة التى تكشف عن

سعى إطلاعه وإحاطته بالموضوع إحاطة تامة وكاملة. إنه يتحدث عن الصحوة الثقافية فى الأمة العربية والتى بدأتها فى أواخر الثلث الأول من القرن الماضى. ثم رأينا أعلام حياتنا الثقافية فى النصف الأول من القرن العشرين، يمزجون فى وقفتهم بين موروث وغربى، أو بين غربى موروث. إن كلهم تقريبًا على علم واسع بالموروث، وأيضًا على معرفة بتيارات الفكر الأوروبى والأدب الأوروبى. لكن ماذا نجد بعد ذلك للأسف الشديد؟ نجد جيلا جديدًا ملأ الساحة وقد فقد القدرة اللغوية بشعبتيها العربية والأجنبية، فلا هو يستطيع قراءة الأصول العربية فى عيونها ولا هو يستطيع أن يكون على صلة بما تنتج ثقافة الغرب. وهذا يعد انهيارًا فكريًا إذا قارنا بينه وبين ما كان يحدث فى الماضى.

ويبين لنا زكى نجيب محمود، أن الأمة العربية قد أقامت جسرين لم ينقطع العبور عليهما بينها وبين فكر الغرب منذ الثلث الأول للقرن الماضى وإلى يومنا هذا، أحدهما النقل عن طريق الترجمة أو العرض والتلخيص، والآخر هو الصلة المباشرة بين عرب يعبرون إلى بلاد الغرب للدراسة أو للتجارة أو للسياسة أو غير ذلك من أهداف، وغربيين يعبرون من الغرب إلينا لتلك الأسباب المختلفة، ومن اللقاء الحى يحدث التفاعل بين الثقافتين أخذًا وعطاء.

فمن الصحيح إذن أن نقول إن أستاذنا يدعو إلى ثقافة النور والتنوير وينبهنا إلى خطورة أن نغلق علينا الأبواب والنوافذ. ولك أن تراجع - فيما يقول زكى نجيب - ألمع الأسماء التى سطعت فى سماء الفكر العربى لترى كم منها قد استمد النور من هذا اللقاء الفكرى، وليس بالضرورة أن يكون النور صادرًا عن أخذ أفكار الفريق الآخر كما هى، بل قد يصدر النور من النقد والمعارضة.

ومن المنطقى أن يبين لنا زكى نجيب أسباب تأخرنا الفكرى الحالى، وهذا ما فعله حين خصص عشرات الصفحات تحت عنوان "من مواطن الضعف" وقد تحدث فيها عن المعوقات فى مسيرتنا الفكرية آملا من ذلك أن نغير من حياتنا ما نجده معوقًا لسيرنا الحضارى. لقد بذل فى هذه الصفحات يدرك تمام الإدراك أنه أمام أستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معان ومدلولات. أمام حكيم لا ينطق إلا بعد دراسة وتدبر. لقد عرض علينا مواطن الداء وبين لنا طرق العلاج. إننا بناة حضارات وثقافات ولم يحدث لنا أن تخلفنا عن مواقع الريادة إلا فى هذا العصر وحضارته.

ويعطينا الدكتور زكى نجيب أمثلة عديدة وتفصيلات لا حصر لها يكشف من خلالها أوج تقصيرنا ليس فى المجالات العلمية فقط، بل فى المجالات الإنسانية أيضًا. ويقول عن حياتنا الفكرية إنها أضعف الجوانب جميعًا، إن الجانب الفكرى من الفقر بحيث إذا أردت أن تتعقب ما يصح تسميته بالفكر العربى فى عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خالى الوفاض. إننا لا نجد إلا مجموعة من التعليقات على فكرة سلفية، أو تعليق على فكرة غربية. ومن الواضح أن التعليقات الأولى لا تحسب لصاحبها، وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة إلى النوع الثانى من التعليقات: ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء، أن أستاذنا زكى نجيب استطاع عن طريق دراساته ورؤيته الإبداعية أن يملك القدرة على المقارنة بين أحوال النصف الأول من القرن الماضى، وبين ما يسود حياتنا الآن من فوضى فكرية.

بل إن أستاذنا زكى نجيب لا يكتفى بالمقارنة بين حالتين تقعان فى قرنين من الزمان، بل إنه خلال صفحات عديدة يعرض علينا تاريخ الفكر العربى من خلال المقارنة بين معقول ولا معقول، بين حرية الفكر وجمود الفكر، بين النور والتنوير، والظلام والجهل. إنه يضرب أمثلة عديدة فى مجالات الأدب والفكر والفن إنها أمثلة تكشف – كما قلنا – عن تعمقه وتحليلاته الدقيقة. إنه يفعل ليس كالمؤرخ، بل إنه يفعل ما يفعله فيلسوف التاريخ. وفرق كبير بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ.

ويربط أستاذنا دوامًا بين الفكر النظرى للمفكر وبين مدى تأثيره فى المجتمع الذى يعيش فيه. إنه يتحدث عن خصائص الثقافة وخصائص المثقف وكيف أن الثقافة لها دورها الإجتماعى البارز، أو هكذا ما ينبغى أن تكون عليه. نجد هذا واضحًا فى الفصل الذى عنوانه "فكر على فكر" من كتاب "عربى بين ثقافتين"، بل نجده فى العديد من فصول الكتاب الأخرى، وذلك حين يتحدث عن قضايا التراث وعن الأصالة والمعاصرة وعن موقفنا من الغرب وعن الفرق بين الثقافة العربية القديمة والثقافة العربية الحديثة، بين ما يقول عنه فكر على فكر، وفكر على مشكلات حية. إن الفكر الأول يعد أقرب إلى شروح على فكر غيرنا، أما الفكر الثانى فهو الفكر الذى ينبض بالحياة، أى فكر على مشكلات حية.

والواقع أن كتاب "عربى بين ثقافتين" يثير العديد من القضايا الحيوية والجوهرية والتى ترتبط ارتباطًا مباشرًا بأمتنا العربية فى ماضيها وحاضرها ومستقبلها. إنه يتحدث عن طبيعة الفكر وعن الفكر الأصيل وكيف يكون. إنه المفكر الذى يوجه فكره نحو الشئ أى نحو الموضوع قبل أن يوجهه نحو فكر جاءه من سواه فيصبح

فكرًا على فكر. يتحدث عن النهضة وكيف أنها هى الصحوة التى تؤدى بنا إلى القوة بعد ضعف أصابنا. يميز تمييزًا دقيقًا بين الإبداع الفنى والأدبى والذى يقوم فيه الخيال بدور كبير وهو مضمون ذاتى يختص بصاحبه شاركه فيه الآخرون أم لم يشاركوه، وبين المعرفة العلمية التى يتعلق مضمونها بالأشياء الخارجية كما هى واقعة تراها أبصار المشاهدين.

وكما يتحدث مفكرنا وهرمنا الفكى الشامخ زكى نجيب محمود عن طبيعة الفكر وعن التمييز بين الإبداع الفنى والأدبى، وبين المعرفة العلمية وطبيعتها ونصيب الأمة العربية من كل نوع من النوعين سواء فى حياتها الماضية البعيدة أو حياتها الماضية القريبة وحاضرها، فإنه يحدثنا حديثًا رائعًا عما نريده من المفكرين أن يؤدوه حتى تنطلق النهضة العربية وثبًا وثبًا بعد ركود وقعود. إنه يتحدث حديثًا لا يصدر إلا عن مفكر حكيم، مفكر عملاق يضع هموم وطنه فى المكان الأول من اهتماماته. إنه على المفكرين - فيما يقول - أن يرسموا الأهداف ليهتدى بها السائرون. إن عليهم رصد مشكلاتنا القائمة على أرضنا بالفعل ليعالجوها بقدراتهم العقلية ابتغاء الوصول إلى حلول.

ويلخص لنا أستاذنا الرائد فى الصفحات الأخيرة من كتابه القيم أبرز القضايا والمشكلات التى يجمعها الإجابة عن سؤال هو: كيف يمكن للعربى أن يحيا عربيًا معاصرًا. لزمنه أو قل مشاركًا فى بناء عصره؟ ماذا يصنعه العربى بميراث عزيز عليه إزاء عصر جديد؟.

ويبين لنا مفكرنا أننا إذا استعرضنا حياتنا الثقافية كما هى قائمة، وجدنا جانب الفكر أضعف جوانبها. إننا فى عالم الأفكار تحت خط الفقر، أى الفقر الفكرى ويحلل مؤلفنا كل نوع من أنواع الإنتاج الأدبى والعملى والفكرى لمفكرينا العرب قدامى ومحدثين ويضع يديه على مواطن الداء ويحدد لنا طرق العلاج.

والواقع أن كتاب "عربى بين ثقافتين" يعد معبرًا عن شموخ فكرى لرائدنا الكبير زكى نجيب محمود. إننا نجد فيه ثمرة فكر رائدنا وخلاصة تجاربه الفكرية ويعد معبرًا عن اهتمامه البالغ بقضية الأصالة والمعاصرة. القضية التى أخلص لها منذ أكثر من ثلاثين عامًا. فإذا تحدثنا عن هذه القضية فإنه من الضرورى ومن الواجب أن نضع فى اعتبارنا أن زكى محمود يعد على رأس المهتمين بهذه القضية الكبرى فى فكرنا العربى المعاصر. إن الحلول التى يضعها لهذه القضية أو المشكلة لا يمكن لفرد أن يتخطاها. لقد وضع مفكرنا عليها بصماته البارزة. ومن يحاول إهمال آرائه أو

تجاوزها فإن وقته يعد ضائعًا عبثًا. فلم يكتب زكى نجيب ما كتب إلا لكى نضع كتاباته فى سجل الفخر والخلود. ومن حقنا أن نفخر ونتفاخر بأننا من أبناء الجيل الذى يقف زكى نجيب على قمته دون جدل. ومن واجبنا دراسة آرائه وتقديرها حق قدرها. إنها آراء باقية خالدة وليست آراء زائلة فانية. إنها آراء لا تصدر إلا عن إنسان أوتى حظًا كبيرًا جدًا من حدة الذكاء وعمق التحليل. إنسان دخل تاريخنا الفلسفى والأدبى والفكرى من أوسع الأبواب وأرحبها. إنسان يمتلك زمام الثقافة العربية والثقافة العربية. إنه واثق الخطوة فى كل ما يكتب. وواثق الخطوة يمشى ملكًا. إنه هرم ثقافتنا العربية المعاصرة. لقد شق طريقه وسط الصخور والأشواك وبحيث وقف على قمة عصرنا العربى الحديث فكرًا وفلسفة وأدبًا. إنه الأستاذ. إنه زكى نجيب محمود.



قيـــم مـــن التـــراث

د. زينب رضوان



_الكتاب إصدار دار الشروق. الطبعة الثانية ١٩٨٩م ويقع الكتاب فـي ٣٩٤ صفحة مـن القطع المتوسط ويضم مجموعة من المقالات تبلغ سبع وثلاثون مقالة.

وقد تناول المؤلف فى هذا الكتاب عددا من الأفكار المحورية خصص لكل فكرة أكثر من مقال لمعالجتها من جوانب متعددة. أما بقيـة المقالات فقد عـالج فـى كل واحدة منها فكرة خاصة بها غير مكررة.

ويمكن أن نجمل الأفكار المحورية تلك فى خمس أفكار تدور حول ما يلى:

الفكرة الأولى: يرى فيها المؤلف أننا نقف أمام حضارتين، حضارة آبائنا وحضارة العصر. وعلينا أن نلتمس طريقا نجمع فيه بين الموروث والمعاصر حتى نلحق بركب الحضارة.

الفكرة الثانية: يتناول فيها العقل ودوره الحتمى فـى حياتنا إذا أردنا أن يكـون لنا مكانا على طريق الحضارة والتقدم.

الفكرة الثالثة: تتعلق بدور المثقفين فـى المجتمع المصرى وعلاقتهم بالعامـة مـن الجمهور.

الفكرة الرابعة: يتكلم فيها عن الحرية وأنها حق لمن يعرف كيف يستخدمها ليفيد منها.

الفكرة الخامسة: ضمنها بعض الملامح الخاصة بشخصية الإنسان المصرى.

أما بقية المقالات فكان لكل مقال موضوعـه الخـاص الذى عـالج مـن خلاله فكرة واحدة-كما سبق وذكرنا- وسوف نعرض لهذه المقالات بعد الانتهاء مـن عـرض مجموعة الأفكار المحورية السابق الإشارة إليها.

الفكرة الأولى: عن المزاوجة بين المـوروث والوافد. ويرى فيها أننا أمام حضارتين لامناص لنا من قبولهما معا. حضارة آبائنا من جهة وحضارة هذا العصر من جهة أخرى. ولكن هـاتين الحضـارتين علـى خـلاف هـو أوسع ما يكون الخلاف بين موقفين. فإحداهمـا تـدور أساسا حـول أخلاقيات السلوك الذى يرضى عنـه الله سبحانه وتعالى وبالتالى فهو السـلوك الذى يرضى عنه النـاس. وأمـا الحضارة الأخـرى فتدور أساسا حـول العلوم وما يترتب عليها مـن ضروب العمـل. فالحضارة الأولى مدارهـا الكلمـة والثانيـة مدارهـا الآلـة. الأولى تنتج بشرا سـويا والثانيـة تنتـج مصانع وصواريخ تغزو الفضاء.

ومنذ أول التاريخ كانت اليد العليـا فكـرا وحضارة وروحـا مـن نصيب الشرق إلى أن نهضت أوروبا فى القرن السادس عشر. وحدث التحول واتجه ميزان الحضارة

نحو الغرب. وكان سبب ذلك أن الشرق جمد فى حياته العقلية على منهج كان صالحا فى ظروف الحياة القديمة. ولم يعد صالحا فيما استحدثه الزمان بعد ذلك من ظروف أخرى.

أما الغرب فقد أخذ يبدل منهجا بمنهج كلما اقتضته العصور المتجددة أن يبدل وأن يضيف إلى القديم جديدا. وبعد أن كانت العجلة الفكرية تدور حول نصوص تستخرجها من نصوص اشتدت الرغبة فى أن تضاف إلى ذلك قراءة الظواهر الطبيعية بطريقة مباشرة. وكان لابد لهذه القراءة من منهج جديد يجد له من يقننه كما قنن أرسطو منهج القدماء وأصبح للعقل الأوربى منهجان يستخدم أحدهما إذا كان بصدد عملية توليدية كما هى الحال فى الرياضة وفى كثير من ضروب استدلال النتائج التى تتولد من شئ مكتوب. ومنهج آخر يستخدم إذا كان المقروء ظاهرة طبيعية.

أما الشرق فقد وقف بمنهجه التوليدى يستولد جملة من جملة ونتيجة من مقدمة. ومضار هذا المنهج الذى نلجأ إليه أن العقل فيه يبدأ بمقدمات مفروض فيها الصواب فيصبح كالسجين الذى ضربت حوله الأسوار ولا يجوز له أن يجاوزها. ثم هو منهج يفتح المجال لصاحبه أن يختار مقدماته اختياراً يساعده على الوصول إلى النتائج التى كان يشتهى مقدما أن يصل إليها فيوهم نفسه بعد ذلك أنه أقام البرهان على صحة موقفه وأن صاحب هذا المنهج ليستطيع أن يحيا عمره ويموت وهو لم يعلم من الدنيا حوله شيئا.

إنَّ فى تراثنا الفكرى والفنى قيمة سارية هى النزوع نحو الإهتداء بمبادئ أولية قبل الخوض فيما نهم بالخوض فيه. ونحن نقول إنها قيمة تستحق منا أن نبقى عليها فى ميادين الحياة الخلقية والفنية إلا أن علينا أن نستثنى منها ميدان العلوم لأنه ميدان لا حيلة للإنسان فيه إلا أن يلتزم منهج التفكير العلمى.

إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن القيمة الموروثة فى جوانب الحياة اللا علمية وأن تكن حقيقة منا بالبقاء لما تحمله فى طيها من ملامح مميزة إلا أنه لا مندوحة لنا عن تعديلها هنا وهناك آنا بعد آن كلما جاءتنا الدنيا بمشكلات يستعصى حلها بذلك الجانب الموروث .

وأن ما نلاحظه فى واقعنا أننا إلى يومنا هذا لم ندخل بعد حضارة القرن العشرين وثقافته مع أنه لم يبق منه سوى سنوات قليلة وأنه على الرغم من أننا بدأنا النهضة الحديثة منذ أكثر من مائة وثمانين عاما.نلحظ فى حياتنا الفكرية بصفة عامة

والجانب العلمى منها بصفة خاصة أننا لم نتجاوز مجال الكم أما الكيف فباق على حاله لم يتغير عما كانت عليه الحال فى القرن الثامن عشر. أى الحالة التى كنا عليها عندما طرقت أوروبا ودخلت ربوعنا.

ويرجع السبب فى هذا إلى أننا وقفنا عند نمط ثقافى حضارى لا نريد له أن يتغير مع الزمن وقد ظللنا نمسى معه ونصبح حتى اشبعناه تكرارًا وقتلناه محاكاة.

وليس أقتل للإنسان فى موقفه الثقافى والحضارى من أن يحاكى مرحلة تاريخية سبقت المرحلة التى يعيش فيها محاكاة تفصيلية حرفا بحرف وفعلا بفعل. بل ليس أقتل للنموذج السلفى نفسه من أن يظل الخلف يعيدونه ويكررونه بمثل هذه المحاكاة التفصيلية. فلب الحياة وصميمها إنما هو فى إبداعها للجديد الذى تتكيف به مع المواقف الجديدة. فسر الحياة وسحرها وإعجازها هو فى إبداعها

وسبب آخر لتخلفنا يرجع إلى أننا مهما حصلنا من العلوم فنحن حفاظ علم لا علماء نحفظ علوما انتجها غيرنا ولا نبلغ أن نكون علماء نضيف مع هؤلاء الآخرين جديداً يبيح لرجالنا أن يسيروا معهم كتفا إلى كتف فى موكب واحد فنحن نقف موقف النمل فى الجمع والتخزين وينقصنا دور النحل فى التمثيل والتحويل ليخرج إلى الوجود كل ما هو جديد ويعيش الإنسان فى الحياة دورة جديدة تأخذه إلى الأمام ليشكل بإبداعه أضافة فى سلم الحضارة. وإن كان هذا الأمر قد تحقق لنا فى كثير من الإبداع الأدبى وفى قليل من الفن إلا أنه لم يتحقق فى الفكر بشتى جوانبه لا كثيرا ولا قليلا اللهم إلا قطرات لا تطفئ ظمأ العصفور.

لذلك كان لزاما علينا أن نتشرب تراثنا تشربا يحوله فى قلوبنا ونفوسنا وعقولنا إلى ضمير نقيمه على أنفسنا من الداخل رقيبا وموجها لسلوكنا لا بمحاكاتنا لما قد كان محاكاة حرفية بل بإبداعنا للجديد الذى يتناسب مع عصرنا كما كان الأسلاف يبدعون ما كان متناسبا مع عصرهم.

كذلك لابد من أن نحيى فى نفوس الدارسين علمية المنهج فهذا وحده يكفل لدارسينا أن يتلقوا علوم العصر بروح أخرى غير الروح التى لا تعرف فيما تتلقاه إلا الحفظ والتسميع.

ثم يتناول فى مقالة تحت عنوان "ذلك دور المسلمين" موضوعا مكملا لما سبق يرد فيه على رسالة أحد القراء يطلب فيها رأيه فيما قاله روجيه جارودى من أن حضارة الغرب فى عصرنا هذا إنما هى حضارة بلا أهداف وأن الإسلام يمثل الحياة الكاملة التى تعرف أهدافها. ويرد د.زكى نجيب على ذلك بقوله إنَ الناس الذين

أخذهم الإعجاب بقولة جارودى هذه قد نسوا أنهم فى حياتهم الفعلية الآن ومنذ أربعة قرون على الأقل أصبحت أمامهم أهداف الإسلام دون أن يعيشوا وسائلها. فإذا كانت حضارة الغرب قد بدت لجارودى وسائل بغير أهداف فحياتنا هنا أهداف بلا وسائل. وقد كان الأمل أننا إذا ما قويت أعوادنا علما وصناعة ازددنا اقترابا من حياة القوة عند المسلمين الأوائل فتتكامل لنا الحياة كما تكاملت لهم وسيلة وهدفا.

وفى إضافة هذا الجانب إلى حياة العصر يكون دور المسلمين المعاصرين. إننا لا نرفض العصر بل نضيف إليه ما ينقصه وفى هذه الإضافة نفسها يتحقق بالإسلام ما أسلم روجيه جارودى من أجل تحقيقه لنفسه وهو أن يكون للحياة الدنيا هدفها. لكن تلك الحياة لابد أن نجعلها مليئة بكل ما أنتجه العقل البشرى من علوم وأجهزة وآلات وبكل ما أنتجه الوجدان البشرى من فنون وآداب.

ويرد على من يقول أليس إسلامنا يكفينا ويغنينا عن الغرب بكل ما فيه؟ فيقول : نعم إسلامنا يكفينا إذا نحن عشنا به حياة المسلمين وهى حياة لا ترفض شيئا من دعائم الحضارة الراهنة بل هى تضيف إلى تلك الدعائم إلى ما عندها موروثا عن السابقين.

- ويدور **الموضوع الثانى** – الذى تناوله من خلال عدة مقالات أيضا – حول أهمية العقل ودوره فى حياتنا. ويذكر أنه جعل من أهدافه فى الحياة أن يدق طبول الحياة العلمية المرتكزة على العقل وحده وأن يبذل كل جهد فى سبيل الدعوة إلى حياة العقل وما يتبعه من نظر علمى وتطبيق.

وهو يرى أن الناس تعيش فى خضم من المعانى الغامضة والمتداخلة وهم فى شبه غيبوبة عقلية ويرى أن أنسب ما يقدمه فى عالم الفكر لأمته هو توضيح تلك المعانى الغامضة لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعانى هو أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتنا فإن تلك الطريق من طرق التفكير هى من أنجع وسائل العلاج

واختار أن يجلى الغموض ويوضح التداخل بالنسبة لمجموعة من المفاهيم وتقديمها كنموذج وكان من هذه المفاهيم توضيح الفرق بين الفلسفة والدين. والفرق بين الدين والتدين وعلم الدين، ودور العقل والوجدان فى حياة الإنسان. ومعنى الثقافة ومحدداتها.

وبالنسبة للمفهوم الأول المتعلق بالفرق بين الفلسفة والدين يرى أن الفروق بينهما واسعة وعميقة. بحيث يستحيل أن يخطئها بصر والاختلاف بينهما متعدد

الجوانب. فهو اختلاف فى المصدر. فالدين مصدره وحى يوحى إلى نبى أو رسول. وأما الفلسفة فهى قائمة على رؤى يحدسها إنسان من البشر. وإما جاءت تلك الرؤى صادقة ونافعة، وإما جاءت باطلة لا تنفع أحداً.

وهو كذلك اختلاف بينهما فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه. ففى الدين إما أن يصدق المتلقى كل ما يقال له وإما أن يرتاب. أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة أو لا يؤمن بها. أما فى الفلسفة فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة الاستدلالات المنطقية التى ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر ثم هو مرهون كذلك بقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه فى الكون وكائناته. وهو فوق هذا و ذاك اختلاف بينهما فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما. فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات يتكون منها خطة حياة هنا فى هذه الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم الحساب وتلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها فى حياة الناس فهى إنما تصبح أهم ركيزة إيجابية فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وغير ذلك من مقومات المجتمع.

أما الفلسفة فمختلفة عن ذلك لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته تلك ليحيا فى اطارها إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفى فى تعقب أى مقوم من تلك المقومات إلى أصوله المضمرة المستورة أو قد يكون الفيلسوف واسع الأفق فيتناول جميع ما حوله فى قضية واحدة ليردها جميعا إلى أصل واحد مشترك. وبعبارة أخرى نقول إنّ الفلسفة التى تصب فاعليتها على ظاهرة معينة لتكشف عن طبيعتها أولا وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانيا لابد بالضرورة أن تجيئ بعد قيام الظاهرة ذاتها. فلسفة العلم مثلاً لابد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة الإسلام. لابد أن تجئ بعد ظهور الإسلام وعلى ضوء هذا التفسير كيف يتأتى أن نقول لصاحب فكر فلسفى إذا ما استعرض أقوالا لفلاسفة بالتحليل ليكشف فيها عن جوانب الصواب والخطأ من وجهة نظره. نقول كيف يمكن أن يتعرض لمن يتهم وجهة نظره بأنها منافية للدين بأى وجه من الوجوه. إنّ هذا نتاج للخلط الفكرى الذى رزئنا به فى حياتنا الثقافية حتى أصبحنا وكأننا فى تلك الحياة نخوض فى عماء فوقه سحاب أدكن ويكتنفه ضباب قاتم كثيف.

٢-الدين والتدين وعلم الدين.

يفرق الأستاذ الدكتور زكى نجيب فى مقاله هذا بين الدين وعلم الدين والإنسان المتدين بذلك الدين. ويذكر أن الدين قائم فى نصوصه المحددة المعينة. ثم يأتى

الطرفان الآخران. طرف منهما متمثل فيمن يؤمنون بذلك الدين وهم من يصفونهم بالتدين. وأما الطرف الثانى فهو(علم الدين) أو علومه التى تقام على تلك النصوص- وهى واقع الدين فنستخرج منها ما نستخرجه من مبادئ وأحكام فلو قال لنا قائل: الدين علم رددنا عليه بقولنا بل الدين يقام عليه العلم. وكان يمكن أن يقوم الدين والمؤمنون به دون أن يتولاه نفر من العلماء بالبحث العلمى.دليل ذلك ورود الآية الكريمة(اليوم أكملت لكم دينكم..) وكان قد كمل دين الإسلام عند نزول هذه الآية ودخل الناس فى دين الله أفواجا. ولم يكن قد كتب بعد سطر واحد فى أى علم من علوم الدين مما يقطع بأن الدين نفسه شئ والمتدينين به شئ ثان والعلوم التى تقام عليه شئ ثالث.

ولهذا كان من الممكن أن يتولى غير المؤمنين بدين معين نصوص ذلك الدين بالتحليل والاستدلال وذلك لأن العلم المقام على نص معين لا يشترط له أن يكون الباحث العلمى مؤمنا بمضمون ذلك النص.

٣-دور العقل والوجدان فى حياة الإنسان:

يذكر الأستاذ الدكتور زكى نجيب أن مجال الأول علم قائم على برهان . والثانى إيمان لا تقام عليه البراهين. والأول مجال مشترك بين الناس جميعا فكل إنسان أمام الحقيقة العلمية سواء لأن الأداة هى منطق العقل ومنطق العقل مشترك بين الناس أجمعين. والحقيقة من المجال الأول موضوعية ومن المجال الثانى ذاتية. وفى المجال الأول يوصف قائل القول بأنه قد أصاب أو أنه قد أخطأ وإلا كانت لفظا بغير معنى.

وأن الضرر كل الضرر يلحق بالناس من جراء الخلط بين المجالين. وذلك بأن يقال عما هو قائم على منطق العقل يقال عنه أنه مستمد من مصدر من مصادر المجال الثانى. أو ما هى حالة شعورية فى المجال الثانى يقال عنها أنها مستندة إلى براهين العقل. ويرى أن من حق كل إنسان أن يختار الأولوية فى هذين المجالين بمعنى أن يكون فى حياته أكثر اهتماما بحقائق العلم أو أن يكون أكثر اهتماما بحياته الوجدانية فى أى جانب من جوانبها. ولكن الذى ليس من حق أحد هو أن يمحو أحد المجالين اعزازا فيه للمجال الآخر أو أن يطالب أحد المجالين بالإذعان لما يتطلبه المجال الآخر فالمجالان مختلفان موضوعا ومنهجا ولكنهما ضروريان معا فى حياة الإنسان المتكاملة.

وإننا أبناء مصر وأبناء الوطن العربى منذ الأربعينات ارتكزنا فى حياتنا الثقافية على المجال الوجدانى أكثر جدا مما ينبغي وجاءت عنايتنا بالمجال العقلى أقل جدا مما هو ضرورى للحياة الإنسانية السليمة بل الحياة كما نريدها حضارة هذا العصر وثقافته بل إن هنالك ما هو أسوأ حيث تبذل جهودا فى تيار لا ينقطع وحماسة لا تطفئ نحو اخضاع العقل وعلومه لسلطان الوجد وفنونه.

٤-معنى الثقافة ومحدداتها:

يرى المؤلف أن الثقافة تتحقق من خلال مراحل ثلاث:

أولا : جمع معلومات عن أنفسنا وعن الدنيا التى نعيش فيها.

ثانيا: إنتاج العلوم المختلفة عن شتى الظواهر الطبيعية والبشرية على السواء وكلتا المرحلتين فى حد ذاتهما ليستا ثقافة. إذ الثقافة هى الروح التى تسرى لتدفع ذلك البناء المعرفى (المعلومات والعلوم) نحو غايات معينة يريد الإنسان تحقيقها وبالطبع لا تسرى تلك الروح التى هى الثقافة آتية من عدم بل إن لها مصادر تنبع منها . وقد ذكرنا أن أهم تلك المصادر ثلاثة: الدين والفن والأدب. وبمقدار ما يملأ الإنسان وعاءه من تلك المصادر تكون غزارة ثقافته وقوة دفعها.

ونجد أن اهتمام الأستاذ الدكتور زكى نجيب بدور العقل فى حياتنا لا يقتصر فقط على هذا الجانب وليس أيضا قاصرا على البحث فى أمور الطبيعة- باعتبارها المجال الأول والأساس له-وإنما يرى أن للعقل دورًا هامًا فى كل ما له علاقة بحياتنا باعتبار أن الإنسان كائن مفكر ولابد له من استخدام العقل فى جميع ما يمس أمور حياته. بما فيها المجال الدينى. الذى قد يظن البعض أنه ليس للعقل دور مؤثر فى هذا الجانب.

وأكد أن أهمية استخدام العقل فى المجال الدينى تتأتى من ضرورة أن يتفهم الإنسان حقيقة مطالب هذا الدين لكى يحسن أدائها على النحو الذى يحقق الهدف المرجو من وراء تشريعاته. وإلا أصبحت تلك التشريعات قوالب مفرغة من المحتوى ويفقد الإنسان الإنتفاع بالقيمة المتضمنة فى حقيقة التكليف. ويعطى أمثلة لذلك فى مثال بعنوان"من وحى الكعبة" يذكر فيه حواراً دار مع أحد رفاقه حول الجائز وغير الجائز من الصلاة داخل الكعبة. وقد ذكر الرفيق أن ما هو فرض فى الصلاة لا يجوز أداؤه داخل الكعبة. وأما ما هو سنة فيجوز ولم يقدم لذلك تعليلا.

وقد حاول الدكتور زكى نجيب أن يعلل هذا الأمر باجتهاد منه فقرر أن الحظر والإباحة هنا ترجع إلى أنه إذ سمح لأفراد من المسلمين أن يؤدوا الصلاة

داخل الكعبة. أمكن لهؤلاء الأفراد أن يتجهوا في صلاتهم جهات مختلفة، لأن كل اتجاه في هذه الحالة هو اتجاه نحو الكعبة وبذلك يؤدون صلاتهم وإن ظهراً لظهر ولا تشخص أعينهم في اتجاه واحد ولا تلتقي قلوبهم في هدف واحد. ومن هنا وجب أن تؤدى فروض الصلاة من مواقع خارج بناء الكعبة لتلتقي أفئدتهم جميعا عند غاية مشتركة. وأما السنة التي قد يؤديها المصلي وقد لا يؤديها فهي تمثل جانب الاختيار الذي يحقق لكل فرد استقلاله. وهكذا تكون التفرقة التي ذكرها الصديق مفهومة المعنى. ولهذا الأمر من جانب أعمق له دلالاته فوحدانية الذات في الأمة الإسلامية هي ما أقيمت الكعبة المشرفة لتؤديه فالتقاء خطوط النظر من الأمة الإسلامية جميعا من مشارق الأرض ومغاربها عند الكعبة لابد من تأويله ليكون التقاء في هدف واحد من حيث هي أمة واحدة. ولما كانت رسالة الإسلام الأولى هي التوحيد – توحيد الذات الإلهية– تبع ذلك بالضرورة وجوب أن يكون التوحيد هو هدفنا في ذات تعنينا: ذات الفرد ونحن نتولى تربيته وذات الشعب ونحن نرسم سياسته. وذات العروبة ونحن نعمل على تدعيم أركانها. وذات الأمة الإسلامية في المجال الذي يقتضي أن يكون المسلمون فيه فكرا واحدا وسلوكا واحدا. والرمز المشير إلى هذا كله هو الكعبة التي نتجه إليها في الصلاة.

*– ويعطي نموذجا آخر يتمثل في الشعائر الدينية التي نؤديها. وهو يرى أن للشعائر دوراً أساسياً في تكوين الضمير الديني. وهذا الدور لا يتأتى إلا من خلال الفهم الصحيح لدور هذه الشعائر في الحياة، وذلك بأن يتحول المعنى الديني الملقن للمتعلم من معنى حرفي يردده إلى ضمير وسلوك هاد له في الحياة من خلال معلميه وآبائه بواسطة منهج واع بحقيقة المعنى المتضمنة في القيمة الدينية التي تقدم للمتعلم. وإلا كيف تحقق الصلاة الهدف منها باعتبارها تنهى عن الفحشاء والمنكر بدون هذا الفهم الواعي. فآليات الصلاة ذاتها من حركات وكلمات لا تؤدي إلى الترفع عن رجس الفحشاء والمنكر والبغي وإنما الذي يؤدي إلى ذلك فهم المصلي لأسرار ما يقوله وما يعلمه.لأن الفهم هو الذي يجعل من الصلاة إحدى الوسائل الفعالة في تربية الضمير الديني. وما يصدق على الصلاة ينطبق على غيرها من الشعائر وما تتضمن من تربية للحس الخلقي يجد انعكاسه في السلوك الواقعي وفي الممارسة اليومية للشخص المتعبد وبغير هذا تتحول الشعائر إلى قوالب مفرغة من محتواها ومن هنا تبرز أهمية العقل في فهم مطلوبات الدين بصورة صحيحة.

الموضوع الثالث: المثقفون ودورهم فى المجتمع:

يذكر الأستاذ الدكتور زكى نجيب أن مصر قبل أن تواجه الحضارة الأوروبية كانت متجانسة فى مناخها الثقافى فالمصريون شعب متدين عميق التدين بحكم تاريخه. لكن الغرب واجهه بحضارة جديدة وتسلل إلى ثقافته بخيوط من عنده أدخلها فى نسيج ثقافته وهنا حدث للمصريين تشتت ودب فيهم تباين فأصبح بين المصرى والمصرى من الفوارق الثقافية ما يكاد يجعلهما أمتين مختلفتين ومن عصرين متباعدين. فهناك من المصريين من اتيحت له فرص السفر إلى الغرب حيث عاش وتعلم وربما تزوج أيضا فعاد إلى مصر وكأنه من غير أهلها. وهنالك أيضا من لم يغادر الكفر أو القرية التى يعيش فيها فلبث على حياة أسلافه لم يغير منها شيئا وبين الطرفين درجات كألوان الطيف.

وجماعة المثقفين تختلف فى اتجاهات أفرادها اختلافات بعيدة المدى حتى لتجد منهم من يعيش بكل ثقافة فى الماضى ومن يعيش بكل ثقافته فى العصر الجديد فنحن نعيش أضداداً متزاحمة يغار كل فريق من الفريق الآخر خشية أن يكون له السبق فى خطف الأضواء.

وجماعة المثقفين بعد هذا فى علاقتها بالجمهور من العامة تماثل بقعة زيت على محيط هادئ فطبيعة الزيت والماء لا تأتلفان على ما بينهما من اتصال فى المكان وانفصال فى الطبع فالمثقفون بكل ما يمتلكونه من علم لم يستطيعوا أن يؤثروا فى الجمهور العريض من الشعب اللهم فى حالات استثنائية قليلة أهمها ما كان خاصا بإثارة الوعى السياسى عندما أفلح المثقفون فى تنمية ذلك الوعى إلى الحد الذى دفع الشعب إلى ثورات كبرى ثلاث ثورة عرابى وثورة ١٩١٩م وثورة ١٩٥٢م . أما ماعدا ذلك مما ينادى به المثقفون فلا يكاد يستمع إليه المثقفون أنفسهم فإنما هم فى ناد خاص بهم يتحدثون فيه لبعضهم البعض وأما المحيط الشعبى الفسيح العميق فباق على هدوئه وسكونه.

ومعنى ذلك هو أن حاجزا كثيفا يفصل فئة المثقفين وجمهرة الشعب هذا إلى جانب أن المتعلمين لم يضيفوا ثقافة إلى علمهم. ثم جاءت السنوات العشرون الأخيرة فحدث خلالها تغير رهيب إذ بينما لبثت جماعة المثقفين فى عزلة وحدها دون سائر الشعب المتعلمين منه وغير المتعلمين ، انتقل محور الجذب فبعد أن كانت جماعة المثقفين هى التى تحاول جذب الجمهور إلى أعلى وأعنى جذبه إلى أن تكون نظرته متجهة إلى المستقبل أصبح جمهور الشعب هو الذى يحاول شد

المثقفين. أصحاب الفكر الجديد. إلى أسفل بحيث تتجه أنظارهم إلى الوراء. وواضح أن هذا الجمهور قد أفلح إلى حدَ كبير فى تحقيق ما أراد وبات الصوت الأعلى لأصحاب الدعوة إلى أن يوكل الرأى فى كثير من أمور الحياة إلى القلوب الطيبة وتقلصت بقعة الزيت التى لا تزال بقيتها سابحة على سطح محيط هادئ لا يريد لأحد أن يفسد عليه سكونه.

• كانت الفكرة التالية التى عرض لها بعد ذلك الدكتور زكى نجيب محمود هى أن الحرية من حق من يعلم كيف يستخدمها ليستطيع أن يفيد منها.

ويرى أن الحرية لا تكون فى مجرد التحرر من القيد ودليل ذلك أن مطالبتنا بالحرية كانت مقصورة على التحرر من قيود تكبلنا فى هذا الميدان أو ذاك كالتحرر من الاحتلال البريطانى وتحرر المرأة من طغيان الرجل وتحرر العامل الزراعى من استبداد مالك الأرض وتحرر العامل الصناعى من تحكم صاحب رأس المال وهكذا فالمطالبة هنا بالحرية تكاد تنحصر فى تحطيم القيود والأغلال وهو أمر واجب ومطلوب.

لكن الأغلال كلها إذ فكت والقيود جميعها إذا تحطمت يبقى بعد ذلك أهم جانب من جوانب الحرية وهو الجانب الإيجابى الذى يتصل بقدرة الإنسان على أداء عمل ما ولا قدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به. أن حق الحرية بمعناها الإيجابى المنتج مقصور على أولئك الذين يعلمون أو هكذا تقضى الحكمة بأن يكون .

ولذلك قبل البدء بالدعوة إلى قيم الحرية والعدالة وما إليهما مما نطالب به من حقوق للإنسان لابد أولا أن نعد نفوس الناس إعداداً يهيئهم لكيفية ممارسة أن يكونوا أحراراً ومنصفين فما جدوى أن نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة إذا لم تكن نفوسنا قد تهيأت حقا لأن تجعل من الحرية والعدالة دستوراً لحياتنا العملية كما نحياها.

لذلك قبل أن نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة علينا أن نعمل على إيقاظ إرادة الحرية وإرادة العدالة وإرادة غيرها من القيم الرفيعة التى نستهدف إقامتها فى حياتنا وإذا لم نستطع تحقيق ذلك فى جيلنا الراهن فلنمد الأمل إلى جيل أبنائنا.

• الفكرة الخامسة التى تناولها الكاتب كانت تحديدا لبعض ملامح الشخصية المصرية كما يراها فى جانبها الإيجابى والسلبى.

ويقرر فى هذا الشأن أن فكرة التعاون بين المصرى والمصرى فكرة أصيلة فى ثقافتنا التى نشأ عليها ودامت معه قرونا حتى لقد تبلغ بنا إلى حد الإسراف فتنطمس معالم الفرد المستقل بشخصيته المتميزة مما قد يعاب علينا. بل وقد نعيبه نحن على أنفسنا حين نراه قد جاوز الحدود فأخفى غير العامل فى زحمة العاملين. ولقد كان التعاون والتواصل فى صميم جوهره منذ أول التاريخ تشهد بذلك منجزات الحضارة المصرية التى تؤكد جسامتها أنه يستحيل على فرد أو مجموعة أفراد أن يؤديها وأنه لابد لها من جماعات كبيرة تتعاون على إنجازها كالأهرامات والمسلات وأعمدة الهياكل وإقامة الجسور أيام الفيضان وغير ذلك.

وهو يرى أن أبرز ما يميز الشخصية المصرية قدرتها على الجمع بين دينها ودنياها. فالمصرى فى معظم مراحل تاريخه تجده هو الصانع والزارع الخبير والمعمارى القدير وهذا كله خبرة وعلم بشئون الدنيا ومادتها ولكن من الناحية الأخرى يتجه بخبرته وعلمه نحو تحقيق أهداف كبرى تتصل بما بعد الموت.

ويرى أن المحور الرئيسى الذى تدور حوله القدرة الصانعة فى طبيعة المصرى وتستهدفه هو محور متصل بالحياة الآخرة أى أنه متصل بالروح.

ويوضح الأستاذ الدكتور زكى نجيب معنى الروحانية ويقول أن علامتها تعليل الظواهر والوقائع والحوادث- تعليلا كليا أو جزئيا- بقوة غيبية لا قبل للإنسان حيالها إلا أن يؤمن بها لأنها ليست مما يدخل فى ميدان العلوم ومناهجها.

أما المادية فهى تلك العناصر التى تصر عل تعليل الواقع الفعلى بواقع فعلى آخر ثم تستخرج من المتلازمات قوانينها التى تقنن ذلك التلازم بينها تقنينا رياضيا كلما أمكن ذلك. ويرى أن حضارة الإنسان المصرى تميزت بمثل هذا الجمع فى وحدة عضوية متسقة ومتماسكة إلا فى فترات ضعفه عندما يفقد قدرته على الإبداع الحضارى فلا يبقى له بين يديه إلا جناح واحد يرفرف به ولكنه لا يطير.

ويرى أنه لو كانت أخلاق المصرى تستقطب هذه المزاوجة بين الدين والدنيا استقطابا حيا صادقا لوجدناه دائما طائرا بجناحين: جناح العبادة وجناح العلم والعمل ولشاهدنا مئذنة المسجد ومدخنة المصنع متجاورتين فى حياته كل له واجبه ثم لوجدنا المصرى عزيز النفس بإيمانه وبإنتاجه معا مستغنيا بذلك الإيمان وبهذا الإنتاج عن أى موقف يأتيه بالإذلال الذى يمليه عليه الاحتياج أما الاستغناء فهو القوة التى تجعل الإنسان دائما فى موقف النظير.

ثم يذكر د. زكى نجيب سمة أخرى للشعب المصرى يتعجب منها ولا يجد لها تفسيرا ملائما وهى ظاهرة سكوت الشعب المصرى على الخطأ يراه إلى أن يزول المخطئ عن الدنيا فيمتنع عندئذ سؤاله عما فعل. ويتساءل إذا كنا جميعا- شيوخا وشبانا- على رأى واحد فى وجوب المصارحة بالرأى الحر المخلص الشجاع فيما يتعلق بالوطن وقضاياه فلماذا نظل على مانحن عليه من كتمان ولا نغير من أنفسنا شيئا. أهو احتجاج منا على أننا أحياء؟ وإذا كانت هذه السمة أحدى سلبيات الشخصية المصرية إذا جاز لنا هذا القول فإنه يرى فى الأفق الآن ملامح سلبية أخرى غريبة على الطابع المصرى الأصيل. وهى صفة الأنانية التى استبدت بالبعض، أنانية لاتبالى أن تطأ بأقدامها رؤوس الآخرين وصولا إلى منافعها وذلك خلافا لما سبق وأكده من أن التعاون والتواصل من صميم جوهر الإنسان المصرى منذ أول التاريخ.

ويرى أن هذه الصفة العارضة لابد وأن يكون مصيرها الزوال باعتبارها عارض عابر طرأ على الشخصية المصرية من فئة انحرفت عن جاده الطريق ومصيرها فى النهاية عودة أكيده إلى حقيقها استمرارًا لتاريخها.

ويعطى نموذجا لهذه الأنانية غير المبالية بما يطلبه المهنى والحرفى من أجر لا يتناسب قط مع المستوى العام الذى يعيش عليه أغلب المواطنين.

ولقد أورد تفسيرًا لأرنولد توينبى التوينبى فى موقف مشابه لذلك عندما تحدث عن العنت الذى يتعنته الحرف أو المهنى البريطانى فى تقدير أجره معتمدا على أن الضحية لن يسعها إلا الرضوخ ويرى أن ما تحدث عنه توينبى يصدق الآن على العامل المصرى بصفة خاصة.

وكان تفسير توينبى لتعنت الحرفى البريطانى أنه جاء كرد فعل للمرارة التى غصت بها حلوق الكادحين عندما استبد بهم أصحاب رؤوس الأموال. ويرى أن ذلك الرد العنيف وإن يكن له ما يبرره فيما مضى فهل يوجد ما يبرر له أن ينتحر وينحر الشعب كله معه الآن.

ثم هو بعد ذلك يحذر العمال البريطانيين بأنهم سوف يدمروا الوطن بأسره فى سبيل أطماع تنبعث فى نفوسهم من مرارة الماضى ويشبه هذا الأمر بواقف عند شاطئ النهر على بعد أمتار قليلة من شلالات نياجرا وقد مرت أمامه سفينة متجهة نحو تلك الشلالات الجبارة لكن ربانها لا علم له بها فهلاكه وشيك إذا مضى بسفينته حيث يمضى.

وإذن فواجب توينبى أن يصيح به قف هنا على الشاطئ لأنك من التهلكة على مقربة وهذه الصيحة يرى د. زكى نجيب تبنيها وإطلاقها فى وجه من قست قلوبهم فيذبحون مواطنيهم ذبحا عندما يتقاضون أجوراً تهلكهم وتهلك دافعيها معا. ويتحول بها مجتمعنا إلى مجموعة أفراد كل منهم يضمر الغدر بأخيه.

وبخلاف الموضوعات المحورية السابق ذكرها. فقد ضم الكتاب مجموعة أخرى من المقالات ذات موضوعات منفردة نذكرها على النحو التالى:-

١ - مقال عن: ابن رشد فى تيار الفكر العربى.

يقدم الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود من خلال هذا المقال عرضا تقيميا لمكانة ابن رشد فى تيار الفكر العربى من خلال كتبه الثلاث:

١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٢- الكشف عن مناهج الأدله فى عقائد الملة.

٣- تهافت التهافت.

والكتب الثلاث تلك هى التى عرض فيها ابن رشد آراءه الخاصة فى مشكلات كانت قد لبثت فترة طويلة من الزمن مداراً للنظر عند رجال الفكر من المسلمين.

ولقد انتهى د. زكى نجيب إلى عده نتائج من النظر فى هذه المؤلفات:

أولها: إن ابن رشد كانت غايته أن يبين أن ما جاء فى الشريعة وحيا فيما له صلة بحقيقة الكون هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة مباشرة. فكأنما نحن أمام كتاب واحد كتب بلغتين، كتاب الإسلام وكتاب الكون.

ثانيها. إن ابن رشد كان أقل إقناعا من خصومه أمام الفكر الإسلامى وبالتالى لم يترك بعده أثرا فى دنيا المسلمين يتكافأ مع الأثر الذى تركه هؤلاء الخصوم والغزالى منهم بصفة خاصة.

وكان مدار الضعف عند ابن رشد فى موقفه من تيار الفكر العربى الإسلامى يرجع كما يذكر د. زكى نجيب - إلى:

أ- أنه كان أكثر اهتماما بقواعد المنهج منه بالتطبيق على فحوى المشكلات نفسها.

ب- أنه فى بعض المواضع - خصوصا عند إقامته لدليل العناية والاختراع قد صادر على الطلوب إذ أيد الشريعة بالشريعة.

جـ- أنه فى نقده للمتكلمين بأنهم استخدموا الأدلة الجدلية وكان ينبغى لهم أن يستخدموا الأدلة البرهانية كان فى نقده هذا نفسه أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان.

كذلك من أهم النتائج التى استخلصها أ.د زكى نجيب محمود من النظر فى كتب ابن رشد الثلاثة. أن هناك تشابها فى بنية الحركة الفكرية فى العالم العربى أبان القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وبنيتها أبان القرنين التاسع عشر والعشرين من حيث ان كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هى بمثابة الأساس فى بنيان الفكر العربى، ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل (وهو فلسفة اليونان فى الحالة الأولى، وهو علوم عصرنا الحاضر فى الحالة الثانية) وفى كلتا الحالتين رأى فريق من رجال الفكر بأن فى ذلك الوافد خطر يتهدد الفكر الأصيل بينما وجد فريق آخر الأ خطر هناك لما بين الوافد والأصيل من اتفاق فى الغاية وإن اختلفا فى طرق الوصول. وكان ابن رشد فى الحالة الأولى أبرز من حمل هذه الدعوى.

هكذا كان موقع ابن رشد من تيار الفكر العربى الإسلامى فى عصره فأراد له أن يظل على صلته الإيجابية بفلسفة اليونان وكانت دعوته إلى ذلك هى آخر صوت يرتفع دفاعا عن الفلسفة وضرورة دخولها مع الشريعة فى نسيج واحد. ولم يكن الوجدان العربى الإسلامى مهيأ لقبول الدعوة فانسدل عليها ستار لم يتأخذ فى الإرتفاع الا بعد عصره بأكثر من سبعة قرون.

٢- مقال آخر له موضوع منفرد كذلك جعل عنوانه "النفخة الكذابة". وأوضح معناها ومن يتصف بها. فذكر أن هناك من الناس من يولد وفى ظنه أنه خير من سواه ويتصرف على هذا الأساس حتى تعلمه الضربات التى يتلقاها من خارج نفسه أنه ليس فى حقيقة الواقع خيرا من سواه كما توهم. وهنا يأتى دور العقل الذى من شأنه أن يحد من غرور صاحبه استدلالا من حقائق الدنيا المحيطة به.

"والنفخة الكذابة" هى الغرور الواهم الذى لم يجد من سلطان العقل ما يعيده ويرده إلى الصواب. فلا يبقى أمامنا الا أن تنشط حركة النقد البصير الواعى الذى هو بمثابة العقل الرادع لينكشف أمام الناس أيهم إذا ازدهى بنفسه فعن امتلاء ومن حقه أن يزدهى وان نزدهى به وأيهم إذا ازدهى بنفسه فعن خواء وبذلك يكون مغروراً يستحق الردع حتى لا ننخدع فنسلم له زمامنا وهو به غير جدير.

٣- مقال آخر جاء تحت عنوان "وبقى الود ما بقى العتاب" وكان يوجه من خلاله كلمات عتاب للشيخ الشعراوى على نقده له ولآرائه نقدًا أعلى غير بينة ولا علم حقيقى.

٤- ومقال بعنوان مفلسون فى ثياب الأغنياء يتحدث فيه عن الذين يملكون ولا ينتجون والذين ينتجون ولا يملكون. فكأنما المفلسون هم الذين يرفلون فى ثياب الأغنياء وأما الأغنياء حقا بما ينتجون فنصيبهم أسمال المفلسين.

٥- كذلك كانت هناك مقالات معنونه "بحوار على الورق" خصصها للرد على أسئلة بعض القراء له وهى أسئلة جاءت فى مواضيع شتى منها ماذا يقرأ د. زكى نجيب ولمن يقرأ؟ ولماذا توجد هوة عميقة بين القول والعمل فى الدول النامية؟ كذلك تساءل البعض منهم عن الفلسفة ودورها فى الحياة وأنه لم يعد لها اليوم مكان وإنها ليست إلا اللغو الفارغ.

٦- واخيرا ختم الكتاب بمقال جعل عنوانه "لك أنت الولاء يا مصر". ذكر فيه أن الولاء ضرورة حيوية لكل ما من شأنه أن يجعل وجودنا أغزر معنى وأوسع نطاقاً وأدوم بقاء. فالولاء لله سبحانه. لأنه مالك يوم الدين. والولاء يكون للوطن الذى بغيره تنعدم أهم أركان الهوية فى هذه الدنيا. والولاء يكون لأى مجموعة تمثل فكرة لها دوام وأنتمى إليها عضوا فيها وعاملا مع غيرى على تحقيق تلك الفكرة. ولكن قلما يكون للولاء معنى إذا تعلق بفرد آخر. لذلك فالولاء والتضحية بالدماء والأرواح لا تكون لمصرى وإنما تكون لمصر فقط.



المعقول واللامعقول

د. رجاء أحمد على



تمهيـــــد:

عندما نبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة فإننا نجد أنفسنا أمام هرم شامخ وعلامة بارزة فى تاريخ الفكر العالمى بوجه عام والعربى بوجه خاص، فهذه القضية شغلت فيلسوفنا أ. د. زكى نجيب محمود، لقد بدأت معه منذ عام ١٩٦٠م فى كتابه (الشرق الفنان) الذى رسم فيه الخطوط الأولى لبحث مشكلة الأصالة والمعاصرة، ونجدها فى (تجديد الفكر العربى) وأيضًا فى (هموم المثقفين) حيث يوضح لنا أهمية الموروث من جهة وفكر المعاصرين من جهة أخرى.

وموضوعنا وهو كتاب (المعقول واللامعقول) هذا المؤلف الذى يتناول أستاذنا فيه الجانب المعقول وأيضًا اللامعقول من تراثنا، ويستهل المقدمة بذكر كتابه (تجديد الفكر العربى) ويذكرنا بالسؤال الذى طرحه فيه وهو كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم؟ ثقافة تجمع بين الثقافة الموروثة وثقافة العصر الذى نحياه أما (المعقول واللامعقول) فيقف فيه موقفًا من التراث فيقسمه قسمان أحدهما أكبر من الآخر، فالقسم الأول يدخل فيه كل ما هو عقلى وهو الجزء الأكبر من الكتاب، وهذا دليل على أن المعقول من التراث جزء كبير أما القسم الآخر فيدخل فيه ما كان مجافيًا للعقل.

ويتميز أسلوب أستاذنا بتبسيط الأفكار الفلسفية والتعبير عنها بأسلوب أدبى غاية فى الإتقان وهذا التبسيط لا يكون على حساب الفكرة الفلسفية، ويصف لنا رحلته مع التراث من خلال تأويل الغزالى لأية النور، مشكاة ومصباح وزجاجة وزيتونة، كل مرحلة تمثل درجة من الوعى تتصاعد وتزداد كشفًا وفى كل مرحلة يضع تساؤلا محوريا كان للناس مدار التفكير، هذا هو القسم الأكبر، أما اللامعقول فهو يمثل الوجه الآخر الذى لابد من رؤيته والوقوف عليه لأنه نوع من الفكر ينبع من الفطرة الإنسانية.

ولنتحدث عن محتويات الكتاب الذى يبدأه بالفصل الأول ويسميه:

خطة السير:

ومن العنوان يتضح المضمون، ففيه يحدد لنا خطة السير فى رحلته مع التراث، وفيها يبين ضرورة وضع خطة يسير عليها لأن الخطة تسهل مهام كثيرة، ولابد من وضع إطار عام لجمع الأشتات لأنه بدون ذلك تتمزق الصورة فمثلها مثل من فرق الكتاب وبعثر قصاصاته، فبالرغم من أن الكتاب لم ينقص حرفا إلا أنه ينقص كل شئ، ومن هنا تأتى ضرورة النسق الواحد.

ويرى فيلسوفنا أن التراث العربى واسع، وهناك طرق عديدة للبحث فيه لكنه آثر طريق العقل فهو يفرق بين نوعين من الوقفات، إحداهما عقلية يلتزم صاحبها بالروابط التى تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدى فى النهاية إلى نتيجة معينة، أما الوقفة الأخرى فهى عاطفية أو لا عقلية يؤثر صاحبها الطريق المحبب إلى النفس بعض النظر عن تحقيق النتائج.

ويذهب أستاذنا إلى أنه من النادر أن نجد إنسانًا يسيره العقل وحده اللهم إلا فى استثناء مثل سقراط الذى اتحد فيه العقل والعاطفة، فما يراه عقله تميل إليه العاطفة، وهذا شئ نادر.

ويحدد أستاذنا الدكتور زكى أن طريقته فى (المعقول واللامعقول) هى إلتماس الجانب العقلى من التراث لأن فى ذلك إستمرارًا للسلف، أما الجانب اللاعقلى فموضوعاته لا حاجة لنا بها فهى خاصة ببيئة ونص معينين، وطريق العقل ليس هو الأشكال المنطقية بل تلك المواقف التى عولجت بالإدراك السليم سواء كان هذا الإدراك قد أتى عفويًا أو بالبصيرة، ففرق بين رجلين أحدهما يستند على الخرافة والآخر يلتمس طريق العقل، هذان الصنفان من الرجال موجودان فى تراثنا العربى.

يأخذ فيلسوفنا من تأويل الغزالى لآية النور طريقًا له، لأن هذا التأويل هو بمثابة توضيح للدرجات التى يتدرج بها الفرد فى نموه العقلى، أيضًا تمثل تدرج الثقافة، فنجد الغزالى يفسر (النور) بأنه قوة الإدراك فالله يدرك كل دقائق خلقه ما ظهر منها وما بطن، أما الإدراك عند الناس فأول درجاته هو إدراك المحسوسات وهو ما ترمز إليه الآية (بالمشكاة)، ثم تأتى الدرجة الثانية وهو إدراك المعانى المجردة الذى يقوم به العقل والذى يرمز له (بالمصباح)، فهو يقوم بإدراك من وراء المحسوسات، ثم هذا العقل يسنده الخيال وهو (الزجاجة) تلك الزجاجة التى تحيط بالمصباح، وقوة الخيال هى (كالكوكب الدرى) لمعانًا وتستمد قوتها من (الشجرة المباركة)، هذه الشجرة هى الروح الفكرى الذى يجمع شتات المتفرق، فهى التى تؤلف بين العلوم العقلية، وقوة الشجرة المباركة ذاتية لا تستمد من شئ آخر فزيتها يكاد يضيئ من تلقاء نفسه هذا الإدراك هو أقرب ما يكون بالحدس فهو وحى من الله، وعلى هذا النحو يتم الإدراك حس فعقل يصونه الخيال، فبصيرة تهتدى إلى الحق بالفطرة.

لكن هل هذه المراحل هى نفسها مراحل إدراك الفرد، وهل يمكن أن تكون مراحل التطور الفكرى فى ثقافة بأسرها؟ فالعصور الثقافية تبدأ أسطورية ثم تتبعها عصور ثقافتها عقلية (اليونان) فعصور ثقافتها وحى من الله (ديانات الشرق)، هذا على مستوى الثقافة بوجه عام، فهل يمكن أن ينطبق ذلك على الثقافة العربية.

يذهب أستاذنا إلى أنه إذا صح ذلك التمسنا طريق العقل فى خواطر البداهة أوّلا ومحاجات المنطق ثانيًا وفى حدس الصوفية ثالثا، الأولى وفرة فى الحصاد، الثانية تنظيم لذلك الحصاد، والثالثة تأمل فيما يجاوزه ويعلوه بيد أن أستاذنا يقدم لنا مراحل النمو العقلى كما قدمها (وايتهد) ثم بعد ذلك يبين وجه الشبه بين تلك المراحل وتلك التى قدمها الغزالى، فيرى أن كلاهما يبدأ الإدراك عنده عفويًا بالبديهة، ثم ينتقل منها إلى تنظيم القواعد، ثم إلى إدراك المبادئ الأعم، لكن الغزالى يزيد عليه مرحلة مؤيدة بقوة الإلهام.

ولقد اختار أ. د. زكى نجيب محمود هذه المراحل خطوات لسيره فى هذا الكتاب.

فالمرحلة الأولى وتشمل (القرن السابع الميلادى - الأول الهجرى) هذه المرحلة بمثابة ومضات عفوية خلاقة.

المرحلة الثانية (القرنان الثامن والتاسع الميلاديين) ففيهما تنظيم وتأصيل للقواعد.

المرحلة الثالثة (القرن العاشر) جاءت هذه المرحلة لتعلو من القواعد إلى المبادئ.

أما المرحلة الأخيرة والتى تمثلها (القرن الحادى عشر) فهو يلتمس الحق فى حدس المتصوفة.

الفصل الثانى (مشكاة البديهة):

بدأ أستاذنا هذا الفصل بأن أوضح أن وقفته هذه مع التراث ليست وقفة عالم يحلل بل أديب ينطبع بما يحس، فوقفته أقرب إلى طريقة "هوسرل" منها إلى طريقة "ديكارت" أو "هيوم"، فوقفته وقفة رحالة فللكتابة عن الماضى طريقتان: الأولى أن ينظر المؤرخ للعصر الذى يؤرخ له بعين أبنائه ويقوم الأشياء بمعيارهم، أما الطريقة الثانية فهى أن ينظر إليه بعين عصره هو ليرى ماذا يصلح للبقاء وماذا فقد صلاحيته، فهو يريد أن ينتفع فى عصره القائم بما يجده خيرًا عند الأسلاف.

ويشير فيلسوفنا إلى أنه لا يفاضل بين الطريقتين لأن لكل منهما وجهة نظر، ولكنه يختار الطريقة الثانية فى رحلته فليست غايته تقويم التراث، وهنا تتضح عظمة أستاذنا وفيلسوفنا زكى نجيب محمود حين يقول: "ومن أكون حتى أجيز لنفسى مثل هذا التقويم لتراث كان بالفعل أساسًا لحضارة شهد لها التاريخ". ثم يوضح مقصده وهو أنه يريد أن يربط الحاضر بذلك الجزء من الماضى الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا.

وفى أثناء الرحلة نقف معه عند المعركة التى نشبت على الخلافة بين علىّ ابن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وأهم ما يميز الموقف أنه نوع من الإدراك الفطرى المباشر يمتزج فيه الأدب والفلسفة والفروسية والسياسة امتزاجًا كاملًا فالسياسى أديب، والأديب فيلسوف، والفيلسوف ينتزع الحكمة بالبديهة والسيف فى يده وعنان جواده فى قبضته، والإمام علىّ كان شاهدًا على هذه الروح، فقد اجتمعت فيه كل هذه العناصر وأقواله شاهدة على ذلك، فيذكر الشريف الرضى فى (نهج البلاغة) أقوالا للإمام علىّ تبين لنا أن مادتها لا تختلف عن مادة الفلسفة لكنها تصاغ فى قالب أدبى، وهناك فرق بين الحكمة والفلسفة، فالحكمة هى القول النافذ إلى صميم الحق لكنه صادر عن تجربة شخصية وعلىّ يدخل تحت هذا الضرب، أما الفلسفة فهى نوع من التجريد الرياضى لا تجد شخص قائلها.

فنهج البلاغة يتمتع بأسلوب فنى غاية فى الرصانة والقوة، فكاتبه كما قال أ.د زكى مثله مثل النحات كلاهما أراد عملا أقوى من الدهر فاهتم بالبنيان ورصانته فكان الهدف عندهم وفى ثقافتهم صياغة اللفظ فهى الهدف والوسيلة، أما اليوم فالهدف صياغة رياضية محكمة لقانون علمى يمكن استخدامه، ومن هنا نقول أن هذا الجانب من تراثنا لم يعد مطلبا لحياتنا.

إنّ نهج البلاغة يمثل المرحلة الأولى من مراحل العقل على طريق تراثنا الفكرى، فأول صراع حول الخلافة هو مشهد اجتمعت فيه فصاحة العرب إلى شجاعتهم وبث فيه بذور أولى لأفكار سياسية ومذهبية ومن خلال الصراع وتأييدنا لفكرة ورفضنا لأخرى لهو دليل على أن بعض التراث يصلح لحياتنا وبعضها الآخر لا يصلح.

ثم يبدأ أستاذنا بعد ذلك الحديث عن بيعة علىّ والتى تمت فى المدينة بعد مقتل عثمان ورفض العثمانية تأييد البيعة وطالب أهل الشام وعلى رأسهم معاوية الأخذ بالثأر، وعندما أرسل علىّ رسوًلا إلى الشام ردوه وألزم معاوية عليا بدم عثمان

فكان لا مفر من القتال، كان عمرو بن العاص السياسي الداهية مستشارًا لمعاوية، فعليّ ومعاوية وعمرو كل منهم جزء من التراث، وبدأ القتال وجاء شهر المحرم؛ تبادلوا فيه الوسائل، وكانت رسائلهم مزيج من الأدب والسياسة، وبعد انقضاء هذا الشهر خرج معاوية وعمرو يعبئان الناس كذلك فعل عليّ، لكن عليًا أوصى جنوده بأن يلتزموا بالأخلاق، وبعد فترة من القتال لاحت لمعاوية وصحبه الدلائل بأن هزيمتهم لاحقة فعدلا عن القراع إلى الخداع، فأشار عمرو لمعاوية باللجوء إلى الخديعة، وكانت قصة التحكيم والرجوع إلى القرآن حكمًا فيما بينهم فهذا الأمر (تحكيم الكتاب) إذا قبله علي وأصحابه كان فيه اختلاف فيما بينهم، وإذا ردوه اختلفوا أيضًا وبالفعل دب الخلاف في صفوف عليّ في أمر التحكيم فطائفة تريد القتال وأخرى تريد التحكيم.

أخذ بعض الرجال يدعون إلى الموادعة فخطب فيهم عليّ ليردهم إلى الصواب ويبين لهم أنها الخديعة لكن دون فائدة وبعد أن اتفق الجميع على مبدأ التحكيم، اختار معسكر معاوية "ابن العاص" مندوبا عنهم واختار معسكر عليّ "أبا موسى الأشعري" مندوبا عنهم وأخذوا في كتابة الوثيقة التي تكون عليها الموادعة بين الفريقين، وبدأ دهاء ابن العاص وطلب من أبي موسى أن يبدأ بخلع عليّ بحجة أنه يكبره سنا، وما أن تقدم الأشعري بخلع عليّ حتى رفض ابن العاص خلع معاوية بل ثبته في الخلافة.

فمن خدعة التحكيم انبثقت الدولة الأموية، كذلك تفجرت فلسفة سياسية بدت بوادرها في جماعة الخوارج.

ومن هنا يتبين لنا أن هناك مسألة فكرية تعرض للعقل في كل زمان ومكان وهي لمن يكون الحكم؟

الخوارج هم أول من طرح هذا السؤال وانتهوا إلى وضع أصول في سياسة الحكم لكنها ذهبت أدراج الرياح، لكن الخوارج أمرهم محير فقد حثوا على قبول التحكيم ثم أنكروا نتائجه، هذا التناقض الذي يوشك أن يبلغ حد الفصام يستدعي إلى أذهاننا موقفًا من عليّ أظهر فيه الاعتصام بأحكام العقل مما يجعله الرائد الذي نأتم به ونحيي تراثه في حياتنا الراهنة، إذ روى عنه أنه لما هم بالخروج لمقاتلة الخوارج اعترضة منجم وطلب منه ألا يخرج في هذه الساعة، فرفض عليّ وخطب في الناس وقال: "إياكم والتعلم للنجوم إلا ما يهتدى به في ظلمات البر والبحر". وخرج عليّ وانتصر.

بعد هذا العرض ينظر أستاذنا إلى ما حدث بعين القرن العشرين ويرى أنه لا فرق بين أقدمين ومحدثين فالإنسان هو الإنسان في تفكيره وتدبيره ودهائه، فكلما اختصم رجلان على الحكم جند كل منهما أتباعًا ثم تلاقيا في ساحة القتال، أو لجأ أحدهما إلى وسائل المكر والدهاء وهو ما يسمى في قاموس السلوك البشرى بكلمة (سياسة) فلا فرق إذن، لكن الطابع البارز هو اجتماع العناصر الكثيرة في رجل واحد فهو السياسي والفارس والأديب وصاحب الحكمة فعليٌ مرآة عصره حيث كان الإدراك يعتمد على الفطرة السليمة.

الفصل الثالث: (مصباح العقل في مشكاة التجربة):

في هذه المرحلة من مراحل التفكير العقلي يبدأ تقعيد القواعد، ورد التجارب الجزئية إلى أحكام عامة، هذا التعميم هو في صميم المنهج العلمي، فالعلم يكون بمنهجه لا بموضوعه، فإذا كانت المرحلة الإدراكية الأولى هي إدراك الفطرة والتجربة، والمرحلة الثانية هي الإدراك العلمي في أول درجاته، فالمرحلة الأولى تقابل المشكاة من مصادر النور، وفي القرن الثامن بدأوا مرحلة أخرى تقابل المصباح في المشكاة.

إن المشكلات الفكرية تجئ نابضة بالحياة حين تنبت في تربة الحياة العملية نفسها، أما نحن الآن فنجدها أبعد ما تكون عن ذلك لأن مشكلاتنا الفكرية اليوم مصطنعة لأنها منقولة عن مفكرين نشأوا في بيئة لها مشكلاتها التي تختلف عنا، وبالتالي فإن جمهور الناس اليوم لا يجد في مفكرينا من يحل لهم مشكلاتهم فيلجأون إلى الخرافات عند أسلافنا، فمشكلات الفكر عندهم تنبت من دوافع حياتهم فمن واقعتي الجمل وصفين نشأت لهم مشكلة نظرية هي مشكلة مرتكب الكبيرة، ماذا يكون الحكم عليه؟.

ففي الواقعتين سفكت دماء المسلمين ولابد أن يكون أحد الفريقين على خطأ، وهذا المخطئ هو المسئول عن سفك الدماء، فماذا يكون الحكم عليه، ولم تقف المسألة عند حدودها الفقهية، بل انتقلت إلى مشكلة تفرعت عن السابقة وهي: من أحق بالخلافة؟، وما هو حكم العقل في كل ذلك؟.

المشكلات إذن تنبع من الواقع، وما يهمنا هو معرفة الموقف العقلي من تلك الصورة ومن الأسئلة المترتبة عليها.

والوقفة الثانية في المرحلة نقفها في مدينة البصرة في أوائل القرن الثامن الميلادي وقد سادتها حالة من التوتر تحت أية راية ينضوون؟ إلى عليٍ أم عائشة؟،

أهل البصرة أصبحوا منشقين إلى ثلاثة فرق، فريق يساند عليا هؤلاء نشأت منهم الشيعة، وفريق مؤيد لعائشة ومنهم تألف حزب العثمانية، والآخر محايد ومنهم نشأ الزاهدون المتطرفون الذين هم الخوارج.

معركة الجمل هى نقطة البدء لكل تطور سياسى ودينى ظهر بعد ذلك، ومن واقعة الجمل نشأ السؤال العقلى ماذا يكون الحكم بالنسبة للفريق المخطئ؟، لقد ظهرت ثلاثة حلول كل منها أصبح مذهبا فكريا.

١- الخوارج وهم المتطرفون يكفرون عليا ومن قاتله.

٢- المعتزلة وهم المعتدلون وفى رأيهم أن الذى يخطئ فهو فى منزله وسطى فهو مؤمن عاص.

٣- أهل السنة والجماعة وهم المتطرفون اليمينيون، قالوا بصحة إسلام الفريقين معا.

فالمشكلة العقلية الأولى التى عرضت للأولين هى (مرتكب الكبيره) كانت مزيجًا من دين وسياسية، فذهب الخوارج إلى أنها خروج عن أصول العقيدة، فلقد كانت دعوة الخوارج هى الخروج على الحاكم إذا أخطأ أو خان، إن موقفًا كهذا هو الذى ثبت الحقوق السياسية للأفراد فى انجلترا الحديثة حين خرج الفيلسوفان لوك وهوبز واحدا منهم (هوبز) يدافع عن الملك ويرى أن من حق الملك أن يحكم كيف شاء، والآخر (لوك) يدافع عن حق الشعب فى أن يراقب الملك ويعزله، فهذا تمامًا يمثل موقف الخوارج، هذا الموقف نفسه فجر أكبر ثورتين وهما الأمريكية والفرنسية لكن الخوارج أساءوا إلى هذا المبدأ بما أحاطوه من تزمت دينى وضيق أفق.

هذه الصراعات التى كانت بين الخوارج والشيعة والمعتزلة وأهل السنة معظمها لم يعد مطروحًا أمامنا نحن المعاصرين لأن الحوادث التى ولدتها لم تعد شبيهة بحوادث حياتنا، لكن من هذه المسائل التى طرحت آنذاك يمكن أن نجد مسألة ذات صلة بحياتنا الراهنة وهى الخاصة بحرية الإرادة الإنسانية، فالإنسان خالق أفعاله ولقد أقدره الله على ذلك ومن هنا سموا المعتزلة (بالقدرية)، ولقد تصدى للرد على (واصل) جهم بن صفوان الذى نفى الفعل عن العبد وأضافه إلى الله تعالى. فالإنسان ليست لديه استطاعة فى أن يفعل فهو مجبور على أفعاله.

كذلك من المسائل الهامة التى ترتب عليها خلاف مسألة فلسفية وأعنى بها (مسألة الصفات الإلهية) فأيضًا يمكن القول بأن الحركة الفكرية لم تقتصر على ما تقدم بل ظهر رجال يهتمون باللغة والنحو؛ وهؤلاء لم يكونوا مبتورى العلاقة بحياة الناس

الفعلية كما هم اليوم، فلقد اتجهوا إلى الكتاب الكريم إبتغاء الهداية فيما عرض لهم من مشكلات فيقفون عند مادة النصوص القرآنية يحللونها ويتناولون اللغة من جذورها الأولى يتعقبونها تحليلا ومقارنة لوضع القواعد.

ومن مفكرى هذا المجال الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، لقد وضع أول الخليل معجم للغة، ولأول مرة يضع للشعر العربى بحوره وقد رتب الحروف فى معجمه بحسب مخارجها عند النطق، وقد قسم الحروف تقسيما منطقيا رياضيا لما يمكن أن تجئ عليه الألفاظ من حيث طريقة بنائها، كذلك اهتم الخليل بجمع (شواهد عدة) لمعرفة معنى اللفظة الواحدة، وهذا يتفق وتيارات فلسفية معاصرة وبخاصة فى انجلترا، فلقد ذهبت هذه التيارات إلى أنه لكى تفهم لابد أن تقف عند بنية اللغة العلمية بدًلا من البحث فى مسائل ميتافيزيقية ليس لها حلول.

إنّ الخليل فيما يرى أستاذنا د. زكى يعد عبقرية فذة إذا وضعت فى بلاد اليونان فهو أرسطو اليونان وهو نيوتن أوروبا، إن رجال اللغة فى البصرة أرادوا أن يخضعوا اللغة للقواعد واعتبروا كل ما لا يقع تحت قاعدة فهو شاذ ينبغى البحث له عن مبرر، هكذا كانت البصرة موطن العقل ولذلك كتانت سباقه إلى صب الفكر فى قوالب المنطق وكان إمامهم سيبويه الذى وضع كتابه (الكتاب)، إنّ سيبويه فى كتابه يحيل الدارس على أسلاف له فى مواضع كثيرة لكن ذلك لا ينفى الكمال المفاجئ فى تنسيق البناء، فهو رجل تجسدت فيه العبقرية التى تتقمص العبقرى فتوجهه الوجهة التى يريدها العصر، وكانت الوجهة التى أرادها عصر سيبويه هى دراسة اللغة والنحو ليقوم فهم الناس على أساس متين.

إن عقلانية البصرة وصرامة منطقها فى دراسة اللغة اقتضى أن تنشأ فى الكوفة مدرسة معارضة، فالكسائى فى الكوفة يناظر سيبويه فى البصرة، والاختلاف بين الكوفة والبصرة يعد صورة لإختلافهما السياسى، فأهل البصرة لم يكونوا من أهل الجزيرة العربية فكان همهم ألا يجعلوا الأسلاف العرب مقياسًا، بل منطق العقل الإنسانى هو المقياس، والأمر يختلف بالنسبة لأهل الكوفة ذوى الأصول العربية فقد حاولوا الإعلاء من شأن السلف فى اللغة والنحو. فاللغة كما يقول أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ليست الكلمات المفردات بل تحمل فى جوفها القيم الأخلاقية.

الفصل الرابع: (مصباح العقل يشتد توهجه):

فى القرن التاسع الميلادى نقف وقفة فى بغداد حيث الخلافة قد خرجت من أيدى علىّ وبنيه واستقرت فى يد الأسرة الأموية وفى ظلها كان هناك البعض

الذى يتمنى أن تنتقل الخلافة لأحفاد علىّ ولكنهم اختلفوا فيما بينهم أى من هؤلاء الأحفاد يكون أحق بالخلافة، فنجد فريقا يرى أن تكون الخلافة فى بنى هاشم دون التقيد بأبناء علىّ فقد تكون لأبناء العباس، وتركزت الدعوة لذلك سرًا فى الكوفة وخراسان، لأن الكوفة ولاؤها لآل البيت، أما خراسان فكان الموالى ناقمين على الأمويين الذين كانوا عربًا خلصا أرادوا للعرب السيادة على غيرهم، ومن هنا تحالفت السياسة مع الثقافة فى الهدف.

فإذا كان الخلاف السياسى بين من أراد الخلافة للعرب من غير بنى أمية ومن أرادها مقصورة على آل البيت، فكذلك كان الخلاف الثقافى بين من أراد التعصب للتراث العربى وحده ومن اعتز بالثقافات الأخرى كالفارسية، الأولون هم حزب بنى أمية والآخرون هم الموالى المؤيدون لأن تكون الخلافة فى آل البيت، ومن هنا التقت شيعة علىّ مع الساخطين من الموالى، ونجح بنو العباس فى تولى الخلافة هكذا نجد تحالفا بين بنى العباس وأهل خراسان وسيظل قائما ما دامت هناك مصلحة مشتركة فإذا انقضت انقض هذا التحالف، وهذا ما كان فقد فتك الخليفة العباسى بأبى مسلم الخراسانى.

هذه الأحداث السياسية كان لها نتائجها الثقافية بعضها يقع فى المعقول والآخر فى اللامعقول. فمن الامعقول ارتداد الفرس إلى عالم الوهم والخرافة فى ردتهم إلى ثقافتهم القديمة ليقاوموا بها ثقافة العرب كذلك تأليه الفرس لأبى مسلم الخراسانى، كذلك رجعوا إلى عقائدهم القديمة التى لا تتسق مع منطق العقل، لكن من هذا (اللامعقول) نبتت حركات عقلية تمثلت فى فكر المعتزلة.

لما ثارت الراوندية على الخليفة العباسى فكر الخليفة فى الإقامة فى الكوفة وخرج يبحث عن موضع يسكنه هو وجنده، هذا المكان هو ما يسمى ببغداد وكان ذلك عام ٧٦٥م، وقد أرسل الخليفة المأمون إلى ملك الروم يستأذنه فى مجموعة مختارة من العلوم القديمة فأجابه ملك الروم بعد امتناع، وكان بيت الحكمة الذى يعد مركزًا لنقل علوم الأوائل، ومن داخل هذه الدار نجد ثلاثة رجال من أسرة واحدة هم حنين بن اسحق وابنه اسحق وابن أخيه فكانوا يترجمون الكتب العلمية من اليونانية إلى العربية.

كان لحنين بن اسحق مكانة عظيمة، ولو أردنا شبيهًا له فى ثقافتنا الحديثة من حيث الدور الذى أداه لقلنا إنه رفاعة الطهطاوى فكلا منهما تسلح بلغة وكان له الدور العظيم فى الدار التى اشتغل فيها أحدهما فى بيت الحكمة والآخر فى مدرسة

الألسن، فكانت ترجمات بيت الحكمة بمثابة نقطة تحول من ثقافة عربية خالصة إلى ثقافة مزجت بها ألوان يونانية، كذلك كانت ترجمات مدرسة الألسن نقطة تحول من حالة فكرية راكدة إلى حياة فكرية دب فيها النشاط.

ويتبادر هنا تساؤل هام وهو هل تسربت الثقافة اليونانية المنقولة إلى شرايين الثقافة العربية إلى الجمهور أم اقتصرت على صفوة المثقفين؟ الحق أن هذه الثقافة لم تمس جماهير الناس، بل أكثر من ذلك أن من يتنصل من العلم اليونانى يظفر بطيب السمعة عند جمهور الناس.

على الرغم من أن الثقافة اليونانية نقلت إلى أوروبا عن طريق العرب، إلا أن تأثيرها على كل من العرب وأوروبا مختلف تمامًا وذلك لأنها حين جاءت إلى أوروبا لم تجد فكرًا يعارضها فكأنـها انتقلت إلى أسرة أخرى وشيجة الروابط بالأسرة اليونانية، أما فى حالة النقل إلى العرب فهى نقلة من حضارة تتطبع بطابع معين إلى حضارة مختلفة فى طابعها أعمق اختلاف.

إذا كانت حركة الترجمة تدل على نزعة عقلانية فماذا أحدثت المادة العلمية المنقولة من أثر فى حياة الناس الفعلية، الحق أن الأثر ضئيل وفى ميادين قليلة، نحن الآن نترجم عن أوروبا وننقل عنها بالمشاهدة والتدريب مما تغيرت له بعض وجوه حياتنا العملية، لكن الأقدمين عندما ترجموا عن اليونان لم يتغير من حياتهم العملية إلا القليل، إن أكثر الناس تأثرًا بالثقافة المنقولة هم شيوخ المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف، فذكر الشهر ستانى عنه عشر قواعد توضح ذلك أى توضح أن تأثره كان قليلا فالقاعدة العاشرة على سبيل المثال تهدم البنيان العقلى الذى حاول هو نفسه إقامته فهى قاعدة منهجية تنص على أنه لا تقبل حجة إلا إذا استندت إلى وحى من الله ينزل على ولى معصوم.

وبعد أن ينتهى أ. د. زكى من عرض مسائل العلاف يذهب إلى القول بان الموروث عن العلاف لا يعد ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا اللهم إلا إذا اجتزأنا نتفًا من هنا ومن هناك وأهمها القول بحرية الإنسان.

وهناك معتزلى آخر هو النظام تلميذ العلاف، وقد تفوق التلميذ على أستاذه وقال عنه ابن المرتضى "كان الأوائل يقولون فى كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحًا فهو النظام". وعلى الرغم من تمسك النظام بالجانب العقلى إلا أن موقفه فى بعض الأحيان لا يخلو من تناقض كأستاذه، فعلى سبيل المثال نجده قد جعل للإعجاز مصدرين كل منهما يناقض الآخر، المصدر الأول يتمثل فى أن القرآن

ينبئ عن أخبار الماضى وعن الآتى، أما المصدر الثانى فهو أن الله تعالى قد صرف الناس عن معارضته ومحاكاته لأنه لو لم يصرفهم عنه لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة مثله، فالتعليل الثانى هنا لا ينفى قدرة البشر على أن يأتوا بمثل القرآن لولا أن الله صرفهم عن هذه المحاولة، على حين التعليل الأول يتضمن نفى هذه القدرة عن البشر سواء صرفهم الله عنها أو لم يصرفهم عن ذلك، هذه مسألة من المسائل التى تبين تناقض النظام وغيرها كثير، لكن هذا لا ينفى تمسكه بالعقل ووضوح ذلك فى كثير من أقواله.

وهنا يأتى تساؤل يلح كثيرًا هل يقدم كلا من العلاف والنظام لعصرنا شيئًا، وهل كانا متأثرين بما نقل عن اليونان؟

الجواب بالنفى فى الحالتين، وهذا لا يقلل من شأنهما، ولكن لا ننكر الجانب العقلى فى تفكيرهم والذى من خلاله نستطيع محاكاتهم فى تلك الوقفة العقلية.

ولنقف مع عملاق من عمالقة بغداد إنه الجاحظ الذى استطاع أن يمتص ثقافة عصره ونقدها وحورها إنه كفولتير فى سخريته النافذة وعقلانيته الصارمة إنه نقطة تحول فى الثقافة العربية من الوجدان إلى العقل، فنجد فى رسالته (المعاش والمعاد) توجيه فى الأخلاق المحمودة، والمنفعة عنده أساس الفضيلة، وبهذا المبدأ الذى وضعه الجاحظ تزول عن تراثنا تلك القدسية التى يضعها البعض فنأخذ منه فقط ما ينفعنا، ويتناول الجاحظ فكرة التوانى والتوكل ويفرق بينهما، ثم يرسم طريق السير العاقل والذى يبدأ بتحديد الهدف يليه تنظيم الخطوات الموصلة إليه، ويربط بين ذلك والشجاعة، فالتخطيط المرسوم لا يحتاج إلا إلى شجاعة فى تنفيذه.

ثم يتناول أستاذنا الدكتور زكى العديد من رسائل الجاحظ منها (كتمان السر وحفظ اللسان) ثم رسالة (فى الجد والهزل) وفى هذه الرسالة يبين أحوال النفس الإنسانية، ثم ينتقل أستاذنا إلى كتاب آخر للجاحظ وهو (الحيوان) وفيه يتبين موقف الجاحظ من حركة الترجمة إذ نجده يقلل من قيمتها لأنه يرى إستحالة أن تنقل لنا ما فى الأصل بلا نقص أو زيادة.

وهذه النظرة للترجمة من قبل الجاحظ هى نفسها التى نقولها اليوم من أن الترجمة مهما أجادت فهى تخون الأصل ولقد وضع الجاحظ للمترجم شروطا حتى يؤتمن فى نقل الثقافات من أمة إلى أمة، هذا الموقف من الجاحظ تجاه الترجمة وهو يعيش فى عصرها يجعلنا نتسائل عن الدافع الحقيقى إليها أهو دافع سياسى

لإحداث البلبلة فى قيمة الثقافة العربية الأصيلة حين يوضع إلى جوارها فكر يونانى غزير المادة، ويترك الجاحظ الحديث عن الترجمة ويوضح قيمة الكتب فى حد ذاتها ويتحدث عن الأسلوب الجيد، ثم يتناول الحديث عن الحيوان وفيه يتناول من ضمن ما يتناول مناظرة بين الكلب والديك، ويقال أنه قصد بهما رجلين من رجال عصره، ومن خلال كتاب (الحيوان) يتبين لنا ما كان لهذا الرجل من أطلاع واسع وتنوع فى الاهتمام، وهذا الكتاب دليل على سيطرته على الثقافتين العربية والأجنبية المنقولة بالترجمة وإن كان يفضل الثقافة العربية الأصيلة.

الفصل الخامس: (زجاجة المصباح):

نصل هنا إلى زجاجة المصباح التى يمثلها القرن العاشر الميلادى، حيث يعلو التفكير العقلى ويعلو من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة، والفلسفة لا نأخذها بمعناها الاصطلاحى المعروف عند الفارابى وابن سينا، بل كما هو عند إخوان الصفا والتوحيدى والجرجانى وابن جنى.

فرسائل إخوان الصفا تلخيص شامل للنظرة العلمية الفلسفية فى عصرهم، وكان هدفهم من رسائلهم هو أن يبينوا أنه لا تعارض بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، بل نجدهم قد وضعوا الفلسفة فى منزلة أعلى من منزلة الشريعة، ونظروا إلى الأديان على أنها واحدة، وكان المدار فى الأحكام عند إخوان الصفا هو البراهين العقلية والتمسك بالنظرة العقلية الحسية التى أدخلتهم فى تيار المدارس الفلسفية المعاصرة.

والنظرة العامة عند إخوان الصفا هى النظرة التجريبية، فقد ردوا اختلاف الناس فى مذاهبهم إلى اختلاف درجات حواسهم فى الإدراك، لذلك فقد ركزوا على البدن بما فيه من أعضاء للحس فهذه وحدها أدوات المعرفة فالإخوان تجريبيون حسيون ماديون فى تصورهم لعملية المعرفة فعندما نقرأ لهم فكأننا نقرأ لـ (ديفيد هيوم) وإلى جانب نزعتهم التجريبية نجد لهم نزعة عقلية لكنهم لم يوحدوا بين النزعتين.

أما الجانب البيولوجى عندهم فنجدهم قد رتبوا الوجود فى مراتب أعلاها الله أو الواحد الذى خرج منه العقل الفعال ثم صدر عنه النفس أو العقل المنفعل ومنها صدرت المادة أو الهيولى، ثم نصل إلى المرتبة الأخيرة التى صيغت فيها الهيولى فى مقادير فصارت جسمًا مطلقًا، وإذا كان هذا هو العالم الكبير فإن الإنسان

يمثل ما يسميه إخوان الصفا بالعالم الصغير فالإنسان كالكون وحدة عضوية يستحيل أن نحللها إلى أجزاء.

ويمكن القول بأن للإخوان نظرية فى التطور فالموجودات مرتبة بعضها تحت بعض متصل أو اخرها بأوائلها ولقد عبر الإخوان عن أفكارهم بالرمز يتضح ذلك فى محاكمة صاغوها بين الإنسان وأنواع الحيوان، ويرى أستاذنا الدكتور زكى أن هذه المحاكمة التى صاغوها ذات طابع فنى إلا أن الفكرة عقلية موغلة فى عقلانيتها ويرى أنها شبيهة بما قدمه (جورج أورويل) فى كتابه (مزرعة الحيوان) فى الأدب الإنجليزى الحديث.

إن إخوان الصفا يمثلون النزعة التقدمية فى وجه من أرادوا الرجوع بالحياة إلى الوراء، وعلى الرغم من عقلانية الإخوان فإننا نجد لهم لحظات لا عقلية يتضح ذلك فى موقفهم من السحر والطلسمات.

ولنقف الآن مع أبى حيان التوحيدى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) الذى يصور فيه الحياة الثقافية العربية فى القرن العاشر الميلادى، فكان بمثابة تسجيلا لما دار من أحاديث فى دار الوزير إبى عبد الله العارض تلك الأحاديث التى استمرت تسعًا وثلاثين ليلة، وكان لكل ليلة موضوع رئيس يحدده الوزير بسؤال يلقيه ومن أمثلة الموضوعات التى أثيرت: متعة الحديث وخصائص الحديث الجيد كذلك تعليق على أبرز أعلام الثقافة المعاصرين لأبى حيان كأبى سليمان المنطقى وابن زرعه وغيرهم، كذلك حقيقة النفس ومقارنة بين العلوم الرياضية وعلوم البلاغة، كذلك موازنة بين المنطق اليونانى والنحو العربى، أيضًا عن الممكن والواجب والممتنع وغيرها من الموضوعات، فكتاب (الإمتاع والمؤانسة) يرسم صورة عن أحاديث العقلاء فى جلسات السمر على أى شئ تدور وبأى درجة من العمق ونتبين منها أيضًا تأثر العلية المثقفة من المنقول عن اليونان موضوعا ومنهجا.

ننتقل إلى شخصية أخرى هى (عثمان بن جنى) فيلسوف اللغة من خلال كتابه (الخصائص) وهو يتكون من ثلاثة أجزاء، يبدأ بالتفرقة بين (الكلام) و(القول)، ويحلل كلا من اللفظتين وبعد ذلك يطرح سؤالا قديما جديدًا وهو عن اللغة أهى إلهام أم اصطلاح؟ ثم هل هى كلامية أم فقهية؟.

انتهى ابن جنى إلى أن اللغة اصطلاحية وأن قواعدها النحوية عللها عقلية، بل إنه علق ما لا يمكن تعليله من اللغة حتى تعرف العلة، ويتناول ابن جنى الإيجاز

عند العرب، فالعرب قد عرفوا بميلهم إلى الإيجاز وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على ميل العربى إلى التجريد وإطلاق القول دون الوقوف عند الأفراد.

وأود أن أشير إلى أن ابن جنى قد تناول العديد من القضايا الهامة فى اللغة فمنها متى يكون الإجماع حجة ويجيب عن هذا السؤال بأنه إذا أجمع العالم على أمر لا يجعله حجة عليك إلا إذا سلم الخصمان بحقيقة معينة وهذا يتطلب تحليل النص فكل مفكر أمام نفسه إذا هو أحسن النظر والاستدلال، وهذا المبدأ فيه رد على معاصرينا الذين يأتمون بالأقدمين.، كذلك عرض ابن جنى لمسألة الشكل والمضمون وأيهما أولى بالعناية وأيضًا تناول موضوعا أهميته فى فلسفة اللغة ألا وهو أنواع الكلمة وأيهما أسبق؟ ويرى أن اللغة نشأت بهيكلها كاملا دفعة واحدة ثم أخذ الهيكل يزداد مع الزمن.

ويقف أستاذنا د. زكى معلقا على ابن جنى فيقول إنه خلط بين ما هو (منطق) وما هو (نحو) خلطًا أدى به إلى خطأ النتائج التى انتهى إليها، وعلى أية حال فإن (الخصائص) دليل على عبقرية اللغة العربية ويتجه أستاذنا ونحن معه إلى جرجان حيث نلتقى بعبد القاهر الجرجانى، وسرعان ما نجد أستاذنا يعقد مقارنة بين الجرجانى ورسل حيث يقول إن كلاهما (الجرجانى، رسل) يرى أن المعنى كائن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك، لكن الفرق بين الرجلين هو أن رسل ينظر من زاوية المنطق والجرجانى ينظر من زاوية اللغة والنحو، وهذا الفارق بينهما يعد من أهم الفواصل المميزة بين طريقة التفكير قديمًا وحديثًا.

والآن سوف ننظر فى بعض القضايا التى عرض لها الجرجانى وما زالت نابضة بالحياة إلى يومنا ففى (أسرار البلاغة) يرى أن ترتيب اللفظ يؤدى ما يؤديه لإلتزامه ترتيب المعانى فى ذهن المتكلم والمعانى ترتب وفق ما يقتضيه العقل، ويعلق أستاذنا على الجرجانى بأننا لسنا على ثقة بما يزعمه من أن هذا الترتيب من حكم العقل لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه كل لغات الأرض.

ونمضى مع الجرجانى إلى قضية أخرى وفيها يتسائل ما الذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية؟ ويجيب هو نفسه بأن ترتيب المفردات هو الذى يؤدى إلى ذلك، وهنا يتسائل أستاذنا هل يريد الجرجانى أن ما يوفر للجملة معناها هو نفسه الذى يوفر لها جمالها؟ فإذا كان كذلك فقد سلكناه فى زمرة فلاسفة الجمال الناظرين إلى الحقيقة نظرة عقلانية.

أما كتابه (دلائل الإعجاز) وفيه يؤكد ضرورة الإلتزام بالموضوعية فى النقد وهذا المبدأ هو نفسه الذى نادى به أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه (قشور ولباب) لكن تصدى له من تصدى قائلا إن علمية النقد تسلبه أخص خصائصه وهى (التذوق)، لكن شرح أستاذنا موقفه وبين أن للنص قراءتين قراءة للتذوق وأخرى للتحليل والتعليل، لكن سرعان ما نسبت هذه الفكرة إلى من تصدى فى البداية لأستاذنا وهذه صورة لحياتنا الثقافية وما يدور فيها، أما فى كتاب (دلائل الإعجاز) نجد الجرجانى يصل إلى أن إعجاز القرآن فى معانيه لا فى صياغته اللفظية.

الفصل السادس: (الكوكب الدرى):

كان القرنان التاسع والعاشر الميلاديان وما بعدهما بقليل هما الدره الساطعة على طريق تراثنا الفكرى يتضح هذا فيما دار من مجادلة بين أصحاب الرأى، كان المعتزلة هم الطاقة المفكرة فقد تصدوا للمشكلات الناشئة من مواقف الحياة العملية بتحليلاتهم العقلية، لقد بلغ المعتزلة أوج عزهم فى أوائل الدولة العباسية فكان للمعتزلة الرأى الأوحد ثم بدأ يخبو نجمهم، ولقد كان محور الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة فى مسألة صفات الله أما محور الخلاف بين المعتزلة والرافضة فهو فى قبول التجسيم لله تعالى أو إنكاره.

ولقد كان للمعتزلة أصوَلا خمسة، أولهما: أصل التوحيد الذى يلزم عنه القول بقدم الله بذاته أما صفاته فليست كذلك، فالله واحد وحدانية مطلقة فقوبل هذا التجريد بالرفض من المشبهة وأهل السنة وغلاة الشيعة أما الأصل الثانى: فهو القول بالعدل وعلى الرغم من أنها تبدو مقبولة إلا أنها كانت مرفوضة بالمعنى الذى وضعه لها المعتزلة إذ ربطوا هذا الأصل بحرية الإنسان، والأصل الثالث هو الوعد والوعيد وهو مرتبط بالقول بالمنزلة بين المنزلتين، أما الأصل الخامس فيدور حول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفى هذا المبدأ يكمن الجهاد.

تلك هى صورة لما أراده المعتزلة للناس من مبادئ الفكر والعمل، وقد نالوا تأييدًا من السلطان فتحكموا فيمن يتولى مناصب القضاء وفيمن يعزل عنها ثم زالت دولتهم فجاء أهل السنة والشيعة والرافضة ليأخذوا بثأرهم من المعتزلة بالنقد والهجوم، فجاء الجاحظ ودافع عنهم فى كتابه (فضيلة المعتزلة) فخرج عليه ابن الراوندى بكتاب (فضيحة المعتزلة)، من هنا أصبح الأمر هدفا لفاعلية فكرية امتدت أكثر من قرن من الزمان حاول خلالها كل من وجد فى نفسه القدرة على دفع ما زعمه ذلك الكافر ابن الراوندى، وابن الراوندى من المتكلمين وكان أول أمره

حسن السيرة ثم انسلخ من ذلك لأسباب عرضت له، ولقد اختلف الكاتبون عنه فى سبب إلحاده، ومن خلال ما كتب عن شخصية يتضح أنه كان شخصيته قلقة لم تستقر على رأى أو مذهب، وكان من نوع الكاتب المأجور، فلقد صنف لليهود كتاب (البصيرة) ردًا على الإسلام فى مقابل أربعمائة درهم، ومن مؤلفاته كتاب (التاج) كان يدور حول القول بقدم العالم، كتاب (الزمردة) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب (الفريد) وفيه يطعن فى محمد عليه السلام، كتاب (اللؤلؤة) وغير ذلك من كتب.

أما كتاب (الزمردة) وفيه يتكلم عن الرسالة ويرفضها من كل وجه لأننا لسنا بحاجة إليها، فإذا كانت متفقة مع العقل فعقلنا يكفينا وإذا كانت مباينة له فلسنا بحاجة إلى ما يخالف العقل فالعقل زمامنا، هكذا يحاول ابن الراوندى أن يشكك فى الدين بكل ما يحويه لكنه يجد فى نفس الوقت من يرد عليه، والذى يهمنا من كل ما تقدم هو حدة الحوار فى ذلك العصر ففيه أخذت العقيدة الإسلامية صورتها الكاملة من الناحية العقلية الجدلية.

ونجد رأيًا معارضًا لذلك هو رأى أبى القاسم الصقلى فينظر إلى مسار الفكر الإسلامى على أنه يهبط من الكمال إلى النقص، ويعلق أستاذنا د. زكى على ذلك بأن أبا القاسم كان يحصر رؤيته فى حدود الإيمان الصادق فلم يستطع أن يرى إلا ضعفًا فيه يزداد مع الزمن، أما نحن فرؤيتنا موجهة إلى جانب آخر هو التفكير العقلى فيما يعرض لأهل النظر من مشكلات وعندئذ لا نرى إلا صعودًا حتى آخر القرن العاشر.

وإذا كان هناك تناقضًا بين المعتزلة والروافض فكلا منهما على طرفى نقيض فلنبحث عن موقف وسط بين هذا وذاك موقف لا يعطى للعقل وحده كل الحق فى القبول والرفض، ولا يحرم العقل حرمانًا تامًا من أن يكون له حق النظر ذلك الموقف هو موقف أبى الحسن الأشعرى فبدأ بذلك طريقًا للفكر الإسلامى مازال ممتدا حتى اليوم فيرى أبو الحسن الأشعرى أن هناك أشياء كثيرة يستعصى على العقل البرهنة عليها أهمها (الغيب).

ولقد واجه الأشعرى النقد العنيف من جانب المعرى إذ قال عنه إن ظاهره يخفى وراءه باطنًا لو كشف لاستحق لعنة الأرض والسماء، هذا القول من جانب المعرى يثير الدهشة، فلسنا نتصور أن يكون فى منهج الأشعرى ما يستحق ذلك

كذلك معتقداته هى نفسها معتقدات أصحاب الحديث وأهل السنة حتى ولو خالفها لا تؤدى بصاحبها إلى اللعنة.

إن القرن التاسع والعاشر هو عصر الفلسفة عصر كاد أن يتحول إلى عقل خالص ويذكرنا أستاذنا مرة أخرى أن هذا الكتاب لا يغوص فى موضوعات التخصص الدقيق بل يكتفى بما يدل على روح العصر لذلك فلا يتناول الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد إلا باشارات تحوم حول اهتماماتهم.

فالكندى أو فيلسوف العرب بدأ حياته متكلمًا وشارك المعتزلة فى بحوثهم لكنه انصرف عنهم واتجه إلى التفلسف المجرد متأثرًا بأرسطو وأفلوطين وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة، ولقد اختار أستاذنا شذرات من رسائل الكندى يعلل فيها الظواهر الطبيعية، وهى وإن كانت مسائل عارضة لا تمس شيئًا من صميم الفلسفة إلا أنها تقدم لنا لمحة من الإطار العقلى الذى عاش فيه.

ولنقف مع الفارابى أو المعلم الثانى ومع الفارابى نكون مع رجل ذى أصالة فى الفكر الفلسفى وفى تحليل الفنون ولنقف معه فى كتابه (إحصاء العلوم) ولقد حدد الهدف من هذا الكتاب حين قال: "إن قصدنا من هذا الكتاب أن نحص العلوم المشهورة علمًا علمًا". وقسم العلوم إلى خمسة أقسام أربعة منها خاصة بالعلوم النظرية والخامس خاص بالتطبيق العملى، ولنقف مع لفظة نلتقطها من (إحصاء العلوم) نحللها ونكشف عن نفاذ البصيرة عند الفارابى من جهة وتفيدنا نحن اليوم فيما يمس موضوعها من جهة أخرى، واللفظة هى طبيعة الشعر، فلقد وصف الفارابى طبيعة الشعر ومهمته التى يؤديها وصفًا يضع به الأساس لمذهب فى الفن الشعرى قريب الشبه ببعض مذاهب الشعر فى النقد الأدبى المعاصر.

إذا كان الفارابى قد بلغ من دقة التفكير العقلى غاية عظيمة فذلك لم ينقص من حاسته الذوقية التى كفلت له أن يكتب فى الموسيقا كتاب (الموسيقى الكبير) الذى يعد أول رسالة علمية شهدها التاريخ فى هذا الفن.

ولنترك الفارابى ونقف مع الشيخ الرئيس ابن سينا من خلال قصته (حى بن يقظان) تلك القصة الرمزية التى صاغت فكرة الإعلاء من شأن العقل وقدرته على إدراك الكون وخالق الكون وخلاصتها: أن جماعة خرجوا يتنزهون فصادفهم فى الطريق شيخ وقور اسمه (حى بن يقظان) وهذا الشيخ فى القصة يرمز إلى (العقل)، والجماعة ترمز (للشهوة والإنفعالات)، وقد دار حوار بين الجماعة (الإنفعالات) وبين

الشيخ (العقل)، هذا الحوار هو نفسه الحوار المألوف فى حياة الإنسان حين تتنازعه أحكام العقل من جهة والوجدان من جهة أخرى.

وبعد أن فرغ الشيخ من حديثه عن الشهوات وكيف أنها لا تقتلع إلا بالموت، وأن أقصى ما يستطيعه الإنسان حيالها هو أن يحكم العقل فيها لتستقيم، انتقل بعد ذلك إلى حديث آخر يرشد به من أراد الجولان بعقله فى رحاب الكون، كذلك يحدد العلاقة بين البشر وعالمى النبات والحيوان وبينهم وبين الأفلاك وعلة العلل، هكذا كانت قصة (حى بن يقظان) محاولة لإعلاء شأن العقل على كل ما سواه.

الفصل السابع: (الشجرة المباركة):

فى هذا الفصل نصل إلى الحلقة الأخيرة من القسم الأول من هذا الكتاب ففيه نصل إلى سدرة المنتهى فى الإدراك والوعى نصل إلى الشجرة المباركة فى تراثنا الفكرى، إن الإدراك هنا يستمد شعلته من نبع باطنى ذاتى يكفى صاحب الإدراك أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتد إلى الحق، إن المصدر هنا زيتونة يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار.

سنقف فى هذه المرحلة مع أبى حامد الغزالى، إن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته وأدت به إلى الركود، فكتابه (إحياء علوم الدين) رسم فيه للمسلم حياته فحدد له كل لفظة وكل خطوة لكى يضمن سلامة إسلامه، وكان على الإنسان فقط أن يتصرف وفقًا لما حدد فى هذا الكتاب أى وفقًا للبرنامج الذى وضع له، فلم يبق له منفذ للتصرف الحر أو أن يكون مسئولا بما يقرره لنفسه، فالغزالى هو (الشجرة المباركة) التى تنمو بقوة فطرتها دون سند خارجى، أما فى (المنقذ من الضلال) فنجده يحلل تيارات الفكر فى عصر ه والتى عدها بأربع تيارات هم المتكلمون والفلاسفة والقائلون بإمام معصوم يعلم الناس عن إلهام يوحى به إليه، والمتصوفة، رفض الغزالى الثلاث تيارات وقبل التيار الرابع تيار المتصوفة.

أما عن منهجه العلمى فيمكن القول بأسبقيته لديكارت وبيكون فى وضع شروط المنهج العلمى، فلا توجد نقطة واحدة أشار إليها ديكارت أو بيكون إلا ونجد مثيلتها عند الغزالى، فنجده فى (المنقذ من الضلال) يرى أن العلم اليقينى لا تنقضه المعجزات، كذلك النتائج المستدلة من مقدمات يقينية لا ينفيها خبر ينقل عن نبى، أما فى (تهافت الفلاسفة) فذهب إلى أنه لا يجوز أن نحتج بالدين على العلم، لأن فى ذلك تجنى على الدين، وإذاكان ديكارت فى منهجه قد بدأ بالشك فنجد ذلك

واضحًا عند الغزالى فأولى خطوات المنهج عنده الشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصلناها عن طريق الحواس أو العقل ثم البدء من أوليات يقينية تستمد يقينها من إدراكنا المباشر لها، ثم بعد أن شكك فى الحواس والعقل بدأ يبحث عن اليقين ليقيم بناء الفكر العلمى على أسس لا يطرأ عليها خلل فلم يجد سوى العلم الرياضى وبذلك يضمن اليقين من البداية إلى النهاية، هذا ما حاوله الغزالى فى العديد من كتبه كمعيار العلم وميزان العمل والمنقذ من الضلال.

كذلك فى كتابه (محك النظر) يوضح كيف ينبغى للفكر أن يسير إلى النتائج المأمونة، فكان يرى أن البداية الأولية الحدسية التى تضمن لنا أن نسير على الطريق السوى هى حقائق كل حقيقة منها تكون قضية كاملة وقد لا تكون واضحة بذاتها وجاء ديكارت وجعل البداية حدوسًا مباشرا، وقد يكون هذا هو الفارق الذى يميز المنهج عند الغزالى عنه عند ديكارت.

وعلى الرغم من أن الغزالى خطط منهجًا عقليا للبحث إلا أنه لم يلتزم به فى أى من كتبه، فلم يحرص على أن يقيم نتائجه على أفكار أولية بالمعنى المنطقى، ونجده أيضًا قد رفض الفكر اليونانى ويظهر هذا واضحًا فى (تهافت الفلاسفة)، والغزالى حين هاجم الفلسفة اليونانية فهو فى نفس اللحظة كان يهاجم العقل ولم يكن هذا هو منهجه العلمى الذى أوصى به، ويظن أستاذنا الدكتور زكى أن الموقف الرافض من الغزالى تجاه الفكر اليونانى كان من أهم العوامل التى أكسبته المنزلة الرفيعة فى أعين الأجيال حتى اليوم.

إذا تناولنا فكرة السببية عند الغزالى نجده قد ذكرها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ولابد أن نقول بأسبقية الغزالى فى هذا الموضوع على ديفيد هيوم، فنجد تشابهًا بينهما إذ أن كلا منهما يذهب إلى القول بأن لكل حادثة استقلالها استقلالا ذاتيا عن الحادثة الأخرى، وما الرابطة السببية إلا عادة تعودناها لا شأن لها بطبيعة الشئ مثل الشبع والأكل، والاحتراق والنار وغيرها.. لكن بالرغم من إمكانية التشابه بين الغزالى وهيوم، إلا إننا لو أمعنا النظر فيما كتبه الغزالى لتبين أن هناك فارقا عظيما بين الفيلسوفين لقد أرجع الفيلسوفان فى تحليلهما لفكرة السببية أنها ترجع إلى أسس سيكولوجية فى تكوين الإنسان بحيث إذا شاهد شيئين وقد تلازما فى الوقوع سارع إلى ربطهما برباط السببية إلى هنا وقف هيوم، أما الغزالى فقد جاوزه وقال بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرًا من الله، فقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم، فبهذه الإضافة زال

التشابه الحقيقى بين الغزالى وهيوم، فتحليل هيوم للسببية هو نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمى، أما تحليل الغزالى فيعد مبطلًا لفكرة القانون العلمى من جذورها.

لم يترك ابن رشد الغزالى يهاجم الفلسفة دون أن يرد عليه، وقد خصص له كتابه (تهافت التهافت) ومن المسائل التى رد فيها على الغزالى مسألة السببية وبين أن للأشياء قدرات ذاتية بحكم طبائعها على إحداث النتائج كذلك أوضح تناقض الغزالى حين جعل السببية (عادة) ثم يجعل الله فاعلا لها.

رغم عقلانية الغزالى فقد رسم للمسلمين طريقة للحياة وكأنما صبهم فى قوالب جامدة، فأغلق بذلك باب الفكر الفلسفى فلم يفتح ثانية إلا بعد ثمانية قرون، لقد أورد لنا أستاذنا الدكتور زكى نموذجا من التحديد الذى قيد به الغزالى سلوك المسلم يتمثل فى (آداب الأكل) وإذا قرأنا هذا النص نجد أن الآداب التى تحدث عنها الغزالى قد انقضى زمانها وجاء زمان آخر يقتضى آدابا أخرى ليس فقط فى آداب الأكل بل فى أشياء أخرى كثيرة حددها الغزالى وقد عفا عليها الزمان وأتى بجديد.

وقبل أن ننهى هذا القسم من الكتاب فلننظر إلى أبى العلاء نظرة خاطفة لنرى إلى أى حد كان ما كتبه يدخل فى باب الأدب الخالص، فلقد عنى بالمضمون والشكل، كذلك نجد فى شعره أو نثره تعظيمًا وتمجيدًا للعقل كاد أن يبلغ به حد التأليه، أما من جهة الشكل فهو يعطيك الشعور بأنك أمام مهندس يخطط أنماطه الزخرفية تخطيطًا هندسيًا وذلك لا يكون إلا إذا كان ذهنه حاضرًا معه فى كل ما خطه القلم، إننا نجد فى ثنايا كتبه ذكرًا صريحًا للعقل وكيف ينبغى أن تكون له المنزلة الأولى بين سائر جوانب الإنسان.

الفصل الثامن: (اللامعقول ما هو؟):

يبدأ أستاذنا هذا القسم من كتابه بالتعريف باللامعقول وماذا يقصد به، ويرى أنه لكى نعرفه لابد أن نحدد أوَلا معنى المعقول أو العقل ومن هنا يتبين لنا معنى اللاعقل إذ أنه نقيضه.

إنّ العقل عند المثاليين هو العلاقات الضرورية بين فكرة وفكرة أخرى تلزم عنها، هذه الروابط ليست من اختيار الإنسان ولا حصيلة التجربة، بل هى مرهونة بالفطرة الأولية، بيد أن هذا التعريف ضيق حدود العقل، فلا يطبق إلا على التفكير الرياضى، فالعقل عندهم لا يتمثل إلا فى توليدنا للأفكار بعضها من بعض وإذا استخدم فى غير ذلك فقد استخدم فيما لا يجوز استخدامه فيه.

أما التجريبيون، فالعقل عندهم هو الانتقال من مقدمة إلى نتيجة سواء كان هذا الانتقال فى دنيا الأفكار أو فى دنيا الظواهر الطبيعية، والمثاليون والعقليون يتفقون على أن (العقل) هو الحركة الاستدلالية لكنهما يختلفان فى نقطة البداية، فالمثاليون يرون أن الحركة نقطة ابتدائها صورة أولية، أما التجريبيون فنقطة البدء عندهم من معلومات استمدها الإنسان عن طريق الحواس.

وإذا كان الطرفان يتفقان على أن العقل حركة استدلالية ينتقل من مقدمة إلى نتيجة فإن ما يتبقى من ضروب النشاط الحيوى عند الإنسان (حالات) وليس انتقالات وهو ما نسميه باللاعقل.

ومن أمثلة العقل أو المعقول (العلم)، فالعلم نشاط عقلى خالص. ومن أهم خصائصه الانتقال من الجزئى إلى الكلى أو من المتعين إلى المجرد، كذلك التحليل الذى من خلاله نستطيع أن نصل إلى بسائط لا تقبل تحليلا إلى ما هو أبسط منها.

بيد أن الإنسان ليس عقلا خالصا بل تنتابه حالات (اللاعقل) من الإنفعالات والعواطف، وهى حالات خاصة بأصحابها قد يشاركهم أو لا يشاركهم فيها الآخرون، فليس المقصود عند التمييز بين العقل واللاعقل أننا نذرى (اللاعقل)، فعندما يصفون عصرنا بأنه يتسم باللامعقول، فهم لا يبتغون الحط من شأنه بل القصد من ذلك أن العقل له مجاله الذى لا يتجاوزه وهو مجال العلوم، فالعقل لا يستخدم فى سائر المجالات الثقافية على حين نجد فى عصور أخرى ثمة موقفًا آخر يعلى من شأن العاطفة ويجد فيها أصدق هداية للإنسان فى إدراك العقل وهذا هو موقف النظرة الرومانسية التى شاعت فى أوروبا عقب الثورة الفرنسية.

إن جذور اللامعقول تنبت من تربة (علم النفس)، فقد ذهبت مدارس علم النفس (مدرسة فرويد والمدرسة السلوكية) إلى أن السلوك الإنسانى فى مجمله لا ينبع من العقل، فهناك موجهات (لا شعورية) تتحكم فى السلوك، فالإنسان كائن (لا معقول) فى الجانب الأعظم من حياته إذ تحركه الغريزة، كذلك نجد المدرسة السلوكية ترى أن سلوك الإنسان يتكون بحكم العادات، فالإنسان نتاج البيئة، فلا عقل إلا بالقدر المحدود عند أصحاب التحليل النفسى، وما يسميه الناس (عقلا) إن هو إلا خيوط لا عقلية من غرائز ومن أفعال منعكسة تشابكت معها وكأنها ذات كيان مستقل.

إن القائلين باللاعقل موجها للإنسان يرون أنه كائن أهدى سبيلا ممن يقال عنه أنه مهتد بعقله، ويرى وولتر بادجوت فى كتابه (الفيزياء السياسية) أن الإنسان فى

أولى مراحله من الحضارة تتحكم فيه شمولية اجتماعية صارمة ولابد أن ينصاع لها فلا يستطيع أن يتحكم فيها أو يقضى عليها نـهائيًا، ذلـك لأن وجودهـا شـرط ضـرورى لتماسك المجتمع، فهكذا يظل (اللاعقل) ممسكًا بزمامنا حتى مع وجود العقل.

إن من ظواهر اللاعقل فى عصرنا الحاضر مجموعة الألفاظ التى تسير الناس لا بما قد تدل عليه من وقائع، بل بما ربطه لهم أولو الأمـر فـى أنفسهم مـن معان لهـا، وبهذا يكون اللفظ ومعنـاه حركتـان تتلاحقـان فـى عـادة بدنيـة واحـدة لا شأن للعقل بأى معنى من معانيه بها، هكذا يسيطر اللاعقل على عصرنا.

وتراثنـا الفكـرى هـو مزيـج مـن العقـل واللاعقـل، ولكـى نربـط بـين ثقافتنـا العصرية وثقافتهم فلابد من العقل فالعقل وحده هو الذى يصلـح للربط بين الماضى والحـاضر، أمـا الوجـدان أو اللاعقل فهو مقصـور علـى أصحابـه لا يجـو زنقلـه إلا إذا إنتقلت من حالة خاصة إلى الحالة العامة كالشعر والفن.

لقد ميز رسل بين قطبين أساسيين فى حياة الإنسـان الثقافيـة وهمـا التصـوف والمنطـق، ومـا يقـال فـى التفرقـة بينهمـا هـو نفسه مـا يقـال فـى التفرقـة بـين المعقـول واللامعقول، فنجده يذهب إلى أن الإنسان فى نظرته للعـالم يكـون مدفوعًـا بدافعين مختلفين، وقد يجتمع الدافعان فـى إنسان واحـد، الدافع الأول: النظـر إلى الوجـود بنظرة متصوف أما الثانية: فهى نظرة العالم أى النظرة العقليـة، وقـد تجتمـع النظرتـان وهنـا يكـون صاحبهـا مـن العبـاقرة كـأفلاطون الـذى اجتمعـت فيـه المعرفـة العقليـة والإدراك الصوفـى، فـالعقل هـو الشعلـة التـى تضئ مراحـل الطريـق، أمـا الوجـدان أو التصوف فهو الذى يغوص بك إلى الأعماق فترى السطح والأعماق معًا.

يضع رسل خصائص للتصوف منها وأهمها أن الحدس هو وسيلة الإدراك عند المتصوف، وهنا يبدو التمييز بين العقـل واللاعقل، فـالإدراك العقلـى هـو طريـق العلـم والعلماء يبدأ من مقدمات لينتهى إلى نتائج، أما الحدس فطريـق المتصوفة لا يحتـاج إلى مقدمـات لأنـه ومضـة خاطفـة، وعلـى الرغـم مـن ذلـك فإننـا قـد نجـد تعاونًـا بـين النوعين فبالحدس نلمح الفكرة التى قد تصلح مبـدأ نبدأ منه السير بخطـوات العقل لنصل إلى النتائج، إن الحدس والغريزة والوجدان مترادفات فـى المعنـى كلـها، كلـها أدوات للإدراك المباشر لا تحتاج إلى تعلم واكتساب.

فلا تعارض بين الإدراك بالحدس ومهمة العقل، فرؤيـة الحـدس قـد تتنـاقض فى حالتين وهنا تأتى مهمة العقل ليحلل ويرفض ويستبقى، فـالحدس يكشـف والعقـل يحلل ويراجع، فللمتصوف الحق فى أن يقـول أنـه رأى كـذا لكـن ليـس مـن حقـه أن

يدعى بأن رؤيته الحدسية يقينية، فليست الغريزة معصومة من الخطأ، ومن ثم فواجبنا نحو اللامعقول من تراثنا أن نقبل ما يستطيع العقل قبوله.

وكما قال برجسون إن الحدس والعقل ظاهرتان انبثقتا عن طريق التطور وكليهما نافع للبقاء لكن العقل تجاوز ذلك وأنتج تطورا وثقافة، على حين بقيت الغريزة عند حدود حفظ البقاء، إن للإدراك الحدسى حسنة قد تنقلب إلى سيئة، فهو حسنة إذا كان صادقاً، أما إذا كان باطلا فعندئذ يصعب تغيير صاحبه إلى الصواب.

إن من حقنا أن نكتفى من تراثنا الصوفى كله بالنظر إليه نظرة فنية، وبذلك نزيح عن صدورنا عبء التبعة التى نحسها كلما رأينا نتاجًا عظيمًا لمتصوف بارز.

الفصل التاسع: (يقظة الحالمين):

يذهب أستاذنا الدكتور زكى إلى أن المتصوف رجل يحلم فى يقظته، وهذه الأحلام لا تفيدنا فى دنيانا وأقوالهم مهما بلغ سحرها فشديدة الشبه برؤى الحالمين، وهناك نماذج عديدة يمكن من خلالها أن تتضح هذه الرؤية، يقول الشيخ نجم الدين الكبرى (وهو من صوفية القرن الثالث عشر الميلادى) فى كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) لكى نصل إلى الحق لابد أن نعتمد على البصيرة بشرط أن نقتل ثلاثة أعداءهم: أجسادنا وأنفسنا ثم الشيطان فالجسد نقضى عليه بالجوع، ونقضى على النفس بطمس شهواتها وعواطفها، أما العدو الثالث فهذا يقضى عليه بالقضاء على الجسد والنفس معا لأنه لا وجود له فى جسد ذوى ونفس جفت عصارتها.

ماذا تبقى من الإنسان إذا قضى على جسده ونفسه إن إنسان كهذا لا جسد له ولا نفس لا تهوم فى رأسه إلا أطياف وأشباح هى التى قد يطلق عليها اسم الحق، وهذا يذكرنا بتجربة وليم جيمس التى أجراها على بعض الأشخاص حين عرضهم لرائحة الغاز فتشبعوا بها إلى درجة عالية فطفقوا ينطقون بعبارات شديدة الشبه بما يقوله كثير من المتصوفة.

ولنمض مع الشيخ الكبرى حيث يصف لنا ملامح الأعداء الثلاثة، فيرى أن العدو الأول (الجسد) فى بدايته ظلمه ثم يأخذ شكل الغيم الأسود، وإذا ما حل الشيطان كان ذا لون أحمر، فإذا ما أصلحته بالجوع صفا وأبيض أما العدو الثانى (النفس) لونها أزرق وإذا حل بها الشيطان تحولت ظلمة ونارًا، والعدو الثالث هو نار فى حد ذاته.

ويفرق الشيخ بين ما ندركه بعقولنا وما نشاهده بالبصيرة، ويذهب إلى أننا نستطيع أن نشاهد عيانًا ما علمناه عقلا، وذلك بأن نقتل من أنفسنا مقوماتها وهذه المقومات هى ضروب أربعة من الوجود ترابى ومائى ونارى وهوائى هذه المعوقات لا نتخلص منها إلا بالموت الكبير، لكننا نستطيع أن نفنى بعضها وعندئذ تتكشف لنا رؤى عجيبة، ويرسم لنا الشيخ صورًا جميلة بين فيها كيفية التخلص من هذه الضروب ومن هذه الصور قوله (إذا أفنيت الجانب المائى فى طبيعتك رأيت نفسك وكأنك تعبر بحارًا صافية، وإذا شاهدت مطرًا ينزل فأعلم أنه مطر ينزل من محاضر الرحمة لإحياء أراضى القلوب الميتة).

هذه الصورة وغيرها من الصور التى قدمها الشيخ إن لم تكن أحلامًا رآها فى نعاسه فهى كالأحلام إن مثل هذا اللامعقول لا يصح له بقاء فى عهد الصواريخ التى تشق السماء لتهتك أستارها، إن العقل سبيل القادرين على إمعان النظر فى ظواهر الطبيعة لمعرفة طرائقها وتسخيرها، أما العاجزون عن ذلك فإنهم يلجأون إلى ما يسمى بالكرامات، جاء فى الرسالة القشيرية أن الكرامات جائزة والدليل على ذلك أنها لا تناقض العقل ويعلل ذلك بأن الله هو القادر على تغيير مجرى الطبيعة ثم له تعالى أن يهب هذه القدرة لمن يشاء.

إن صاحب الرسالة أطلق لنفسه العنان فى استخدامه لكلمة (عقل)، فأعتبر أن الكرامة لا تناقض العقل ولم يعرف أن العقل فى أبسط معانيه هو أنه مشتق من عقال أى قيد يحد من حرية الحركة فلا يجعلها سائبة إن طريق العقل واحد، أما اللاعقل فألف ألف طريق، إن صاحب الكرامة كما قال القشيرى له القدرة على أن يظهر للجائعين خبزًا من غير دقيق أو قمح أو غير ذلك.

إن هذا اللامعقول لا يجوز أن نسمح له بالتسرب فى حياتنا الحاضرة، إن أصحاب اللامعقول وأتباعهم ينظرون إلى ظواهر الطبيعة نظرة الساحر لا نظرة العالم، والسحر هو استحداث النتائج من غير أسبابها فالكلمات والحروف لها عندهم قدرات تفعل الأعاجيب وهناك أمثلة عديدة نجدها فى كتب المتصوفة، فمثلا نرى أن ابن عربى يقول: "إن أسنى الحروف وجودًا وأعظمها شهودًا (الميم) و(الواو) و(النون) فأول حروفها مكررة فى أخرها، فهى إشارات لما ليس له أول ولا أخر، ثم يربط بين الحروف والأعداد، وعلى هذا فيما يرى ابن عربى أننا نستطيع أن نفسر كائنات الطبيعة إما بالعدد أو بالحروف، ولكن هذه مغالطة من جانبه لأن الأعداد تلتمس فى الأشياء جانبها الرياضى أما الحروف فتلتمس النتائج من غير أسبابها.

لقد شغل أسلافنا أفكارهم بالأولياء والكرامات وفرقوا بين النبوة والولاية والمعجزة والكرامة وجعلوا للأولياء خاتما كما أن للأنبياء خاتما، هذا الجهد الذى بذلوه لسنا بحاجة إليه اليوم إلا فى حدود دراسة التواريخ فقط، ولنأخذ منهم كتابًا نقف عنده وهو كتاب (ختم الأولياء) للترمذى، فى هذا الكتاب وضع معيارين، معيار الصدق وفيه تجئ قوة الصوفى نتيجة مجاهداته وفيه يتقيد السالك بفروض الشرع ثم عليه أن يضبط خواطره الداخلية بحيث لا يتحلل بها مما حرمه الله عليه فى الظاهر، فالقيد الظاهر عباده أما الباطن فعبودية، فالصادق فرد يخضع لظروف المكان والزمان.

المعيار الثانى هو (المنّة) وهو يجئ نتيجة منّة من الله بغض النظر عما عمل، وصاحب المنه لا يتقيد بزمان ومكان، المتصوف فى الحالة الأولى (صادقًا)، وفى الحالة الثانية (صديقًا)، ومن هنا يمكن القول أن (الولاية) إلهية لا إنسانية. فلا يجوز قياسها بمقاييس المنطق البشرى، فالنبوة والولاية كلاهما إلهيان، لكن الفرق بينهما أن النبوة للناس، أما الولاية فلصاحبها، الأولى بحاجة إلى برهان والثانية هى برهان نفسها.

إنّ مثل هذا الموقف لابد أن يرفض، لكن فى الوقت نفسه لابد أن تكون بعض صفات الأولياء مثل أخلاقية يتحلى بها العلماء (بالمعنى الذى نقصده اليوم من علماء)، فالأولياء تكشفون قوانين الطبيعة لتعطلها بقوة الكرامات أما العلماء فهم يكشفون حجب تلك القوانين لمنفعة الإنسان ورفعة شأنه، ولابد أن يراقبوا ضمائرهم العلمية وهذه الغاية لكى يصلوا إليها فهم ليسوا بحاجة إلى اقتلاع الفطرة البشرية بل فى حاجة إلى يقظة علمية، فلننظر إلى نصوص هؤلاء المتصوفة ونقرأها قراءة عصرية بأن نحل كلمة (علماء) محل كلمة (أولياء) من خلال ذلك يستقيم المعنى مع عصرنا).

إن المثل الأخلاقية التى قيلت فى (أولياء) المعنى القديم لتقال فى (أولياء) المعنى الجديد، فالذى تغير بيننا وبينهم تلك الفئة التى كانوا يصفونها، فإذا كانوا من قبل يصفون الأولياء فهذه الصفات نفسها نخلعها على العلماء.

ولنعود مرّة أخرى مع ابن عربى فى كتابه (خاتم الأولياء) حيث نجده يرى أن ثمة تسلسلا من الأولياء ينتهى بولىّ يكون خاتما لهم، ثم نجده يعقد مقارنة بين النبوة والولاية، فيرى أن النبوة والرسالة تنقطعان أما الولاية فلا تنقطع، كذلك يوازن بين رجلين أحدهما قد جهل ما أراد العلم به، والآخر قد علم، أولهما على جهله

قديرى فى موقفه شيئًا من إدراك لأن علمه بعجزه هو ضرب من الإدراك، أما الثانى الذى بلغ مرتبة العلم فهو يسكت عن كل قول، هذا العالم الصامت فى رأى ابن عربى (أعلى عالم بالله).

إن هذه صورة من اللامعقول فالصمت فى حالة العلم هو قمة اللامعقول، إننا لا نأخذ شيئًا عن رجل صامت، إن أقوال الصوفية هذه لا تعود علينا بأقل نفع لا يجب أن ننظر إليها إلا على أنها عمل فنى، فهى من البداية إلى النهاية وجدانات كالتى تجيش بها صدور الشعراء قد تلذ قراءتها، أما أن نطرحها أمام العقل فلا.

إننا نجد واحدًا من أعلام القدماء يتصدى لما قاله ابن عربى وغيره وهذا كفيل لنا بجواز التفنيد على إطلاقه فلا يجب أن ننظر إليه على أنه شئ مقدس، أن للعقل فى أحكامه حدودًا أولها وأهمها أن يكون المحكوم بعقله فى حالة وعى كامل بما يؤديه، فالعلم لا يكون إلا عن طريق الوعى فى حين نجد المتصوفة يريدونه عن طريق صنوف من اللاوعى إنّ هذا قمة التناقض.

لقد أعلن الغزالى أن طريق الوصول للحق لا يكون عن طريق التعلم والدراسة بل بالزهد عن الدنيا فمن أراد أن يصل إلى الحق عليه أن يقطع علائقه بالعالم، لكن كيف يكون ذلك؟ كيف للغزالى أن يكتب لنا تجربته وما فائدتها؟ إننا لن نتقدم قيد أصبع واحدة بكل ما كتبوه بل سنتأخر، إن فى تراثنا ميلا شديدًا نحو تحقير الحياة الدنيا والإنصراف عن كل أوجه نشاطها وهذا يتناقض تناقضًا صارخًا مع أسباب النجاح، فإذا أردنا معايشة عصرنا فى حيويته لابد أن نسقط من حسابنا كل ما من شأنه توجيهنا إلى اللاعقل.

الفصل العاشر: (سحر وتنجيم):

إن قمة اللامعقول فى حياتنا تظهر فيما يسمى بالسحر، والسحر هو تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية، إنّ تراثنا القديم مملوء بالحديث عن السحر بمختلف أشكاله، نجد هذا عند جهابذة الفكر، لكن قد يكون لهم مبررهم فى ذلك نتيجة للحقبة التاريخية والحضارية التى عاشوا فيها، لكن الخطر كل الخطر حين ننظر نحن المعاصرين إلى هذا السحر وكأنه شئ مسلم به ندخله شئون حياتنا وندرجه تحت مقولة الإيمان.

ولنأخذ مثالا من التراث لنبين أهمية السحر عندهم، فها هم إخوان الصفا الذين يمثلون الصفوة الممتازة من المثقفين فى عصرهم ويميلون إلى النزعة العلمية العقلية، هؤلاء تناولوا السحر وفروعه وتناولهم هنا لم يكن من قبيل النقد والتشكيك

بل من قبيل التأكيد، وخصصوا له الرسالة الثانية والخمسين أى الرسالة الأخيرة التى لا تعرض إلا لمن ارتقى بعقله ونفسه درجات الصعود إلى الكمال حتى وصل قمته.

لقد اعتبر إخوان الصفا السحر علما من العلوم وهو يدخل فى الأمور العلمية والعملية على حد سواء، والدليل على صدق السحر السمع وليس المشاهدة، فهم سمعوها عن العلماء وعرفوها من الكتب فلم يجربها أحد منهم يميز إخوان الصفا بين العلماء والمتعالمين، فالعلماء هم الذين يقبلون السحر على أنه حقيقة علمية، أما المتعالمون فهم الذين ينكرونه، ويستمر إخوان الصفا فى حديثهم الطويل عن هذا الموضوع.

إنَّ إخوان الصفا مزيج من المعقول واللامعقول وكأن الضربين عندهم على درجة واحدة، بل أكثر من ذلك نجدهم وهم فى غمار موجة اللامعقول يدعون إلى الأخذ بالمنهج العلمى ثم يعودون مرة أخرى إلى السحر واللامعقول. إن الباحث فى مؤلفاتهم يجد الكثير من المواقف اللاعقلية التى أخذوا بها فهم يؤكدون على أن للسحر قوة قاهرة على كل شئ ومن كل هذا يتبين لنا أن تراثنا قد اختلطت فيه العناصر المتباينة ولو نظرنا إليها بكل ما يحيط بنا اليوم من مناخ ثقافى ألفينا بعضها ما زال صالحًا لنا وبعضها الآخر ليس كذلك، وهنا يؤكد أستاذنا ما قاله فى كتابه (تجديد الفكر العربى) من أن وسيلة ربط حاضرنا بماضينا هو فى أن أواصل النظر إلى الأمور نفسها بنفس المنظار الذى نظر به الأقدمون شريطه أن أقصر هذا المنظار على ميدان النظر وحده، أما ميدان المشاعر الوجدانية فهو يقتصر على أصحابه ولا يمكن نقله كما هو من عصر إلى عصر.

يجب أن ينبت الجانب الوجدانى من عناصر حياتنا فقد يتحتم للطبيعة البشرية دائمًا أن تكون لها أوهامها ولا يجب أن نستبعد أوهام الأولين كما عاشوها بل لابد أن تكون لنا أيضا أوهامنا المناسبة لعصرنا.

هكذا كان موقف إخوان الصفا أصحاب المنهج العلمى فكيف إذن يكون موقف من يرفض العلم أساسًا والعقل معيارًا؟

ولنأخذ نموذجًا لهذا الطراز وليكن الغزالى الذى يناصر اللاعقل ويقر بعجز العقل عن إدراك المدركات ويوضح أستاذنا ما فى كلام الغزالى من تناقضات غاية فى الغرابة فحين يقر الغزالى بعجز العقل يقول إن القارئ أمام هذا الذى نقره إما أن يكون رافضًا وإما أن يكون متفقًا معنا، فإذا كان من الرافضين فقد أقمنا البرهان على امكانه بل على وجوده"، ويا للعجب كيف يقيم برهانا وهو يقر بعجز العقل.

ولا ينكر أستاذنا على الغزالى ما ذهب إليه لأن هكذا كانت ثقافة عصره، وإنما ينكر ذلك على أى قارئ معاصر لنا يساير الغزالى فى حديثه، إنّ الغزالى حرّ فى اختيار موقفه ونحن أيضًا أحرار إذا اخترنا أن لا نقبل من تراثنا إلا المعقول وحده، فما قبله العقل يومًا فإنه يقبله كل يوم، وأما ما أرضى اللاعقل فينا يومًا فقد لا يرضيه حين تتغير الظروف، إننا فى حاجة إلى بعث فكر عربى متجدد له أصالته وذاتيته وطابعه المميز وقدرته على أن نجابه به تحديات العصر.

في تجديد الفكر العربي
عند زكي نجيب محمود
"نظرية وتطبيقها"

د. مختار أحمد عبد الصالحين

١- سؤال محورى:

نكون أولا نكون؟؟ هذا هو السؤال الذى يمكن أن ترتد إليه كل الأسئلة التى طرحها الدكتور زكي نجيب محمود فى موضوعات الكتب الرئيسة الثلاثة التى عالج بها موضوع تجديد الفكر العربى[1]. وهو سؤال كان بمثابة الاستجابة المعلنة لأنواع من التحديات والمخاطر التى أمسكت ببعضها مترتبة ومتراتبة على تلك الهجمة الصهيونية الداهمة للمنطقة العربية مدعومة بقوى أجنبية لا يبدو أنها ستضعف فى القريب، ومؤسسة على أحلام توسعية وأسس عنصرية وآليات العنف والعلم الحديث. تلك التى جسدت مخاطرة الهوة بين حاضرنا المتخلف وحاضر الآخر وأعوانه المتقدم من جهة أخرى[2].

ولئن تعددت الأسئلة التى طرحها فى معالجاته أو محاولاته الثلاثة حتى وصلت فى الأخير منها - ثقافتنا فى مواجهة العصر - إلى أربعة أسئلة محورية اقترح لكل منها مخططًا للإجابة من واقع موضوعات الكتاب إلا أن ذلك السؤال المحورى نكون أو لا نكون؟ هو ما يمكن أن تنتهى إليه جميع الأسئلة وكل المحاولات وتبدأ منه كل الجهود فى محاولة للإجابة عنه. إنه بؤرة الجهد الموجه فى كل الحالات الثلاثة بل لعله كذلك فى جميع إنتاج الدكتور زكى نجيب خلال عمره المديد بأكمله وبجميع أنواع مناشطه محاضرًا أو مؤلفا أو كاتبا ومتحدثا .. إلخ.

وكانت الثنائية بمعناها الأنطولوجى والأبستمولوجى هى نقطة الأصالة التى رآها ملمحا مميزا لنا كأمة كانت لنا فى أزهى عصورنا السابقة ويجب أن تكون هى أيضًا وسيلتنا إلى الوجود الحاضر متمتعين بكرامة تليق بنا بين أهله وأن نجمع فى وحدة واحدة بين عقلانية العلماء وهى سمة العصر وتقدمه العلمى وبين وجدان الفنان والأديب والمتصوف - العقل والوجدان - هما ما يركز أخص الصفات اللازمة لكى نحافظ على أصالتنا ونعيش عصرنا مع رواده من رجال الغرب المتقدمين[3].

الأنا والآخر:

كانت جدلية الأنا ويقصد به العربى المعاصر بجذوره القديمة الأصيلة الممتدة عبر الزمان والمكان من العصور القديمة إلى اليوم ومن الخليج إلى المحيط وأن تركيزه على المشرق العربى ومصر أكثر وضوحًا من بقية المساحات الأخرى. والآخر ذلك الغير سواء كان صينيا أو هنديا أو يونانيا أو أوروبيا أو أمريكيا بما يميزه من الأخذ بالعلم والتطبيق العلمى .. أقول كانت جدلية الأنا والآخر من أهم ما ضفر خيوط نظرية التجديد للفكر العربى عند الدكتور زكى نجيب محمود. حيث لاحظ

ذلك التميز للأنا العربى فى عصور قوته وضعفه أنه يجمع بين حدس المتصوف ومنهج العلماء وهى ميزة يفتقدها الآخر سواء فى أقصى الشرق (الصين والهند) الذين يتميزون بروح الفنان فقط أو حدس الصوفى أو فى أوروبا وأمريكا الذين يتميزون أيضا بروح العالم وعقله فقط[4]. إن أهل الشرق الأوسط - وهم الذات الذى نقصده - ينظرون إلى الوجود بالنظرتين معا؛ النظرة الروحانية وهى نظرة الفنان. والنظرة العقلية المنطقية وهى التى تميز وحدها بلاد الغرب. لكنه فى الأنا تكاملت النظرتان فى كيان واحد[5].

وهو حين يحاول ضفر خيوط نظرية فى ضوء جدلية الأنا والآخر يقوم بمنهج العالم الناقد لعوامل الضعف والقوة فى كل طرف من الطرفين ليزاوج عند الأنا بين عوامل قوته وقوة الآخر ويحذف منه تلك القيود التى أثقلت مسيرته وعطلت حركته .. ويلاحظ أن قوة الأنا فى مجموعة من الخصائص والسمات أهمها القيم الموجهة للسلوك واللغة الحافظة عليه كيانه والرابطة القومية التى بغيرها يصبح شراذما ضعيفة هزيلة والعقيدة الدينية التى منحته تسامحا وحثته على إعمال العقل والربط بين النية والعمل .. وحضته على تحقيق الكرامة اللائقة به كخليفة فى الأرض بينما هذه القوة مهددة من زمن بعوامل الضعف المتمثلة فى الإيمان بالخرافة والسحر والتنجيم وكلها مسميات أفراد تلك العائلة غير الكريمة التى تتصادم مع روح العلم ومنطقه. والتى يرى ضرورة إستئصالها حتى يمكن لنا البقاء والتقدم[6].

الأنا التى قدر لها أن تجمع فى عصور قوتها بين مسيرة العقل إلى جانب حدس ووجدان النفس هى التى يريد لها أن تسترد هذه الميزة اليوم جمعا لعناصر قوتها الأصيلة مع عناصر قوة الآخر فى علمه وتطبيقاته العلمية وكانت تلك نظريته التى قدمها مؤمنا برسالته كطليعة من مثقفى أمته العربية تعنيه همومها ويشغله مصيرها. فلا نهضة إلا فى صمود العقل فى وجه الموجة العاتية فى الخرافات. وعبقرية الإنسان هى فى مواجهة الحياة بالجديد المبتكر إنه يريدها ثورة فكرية تشد أبصارنا إلى المستقبل[7]. مقررا أن ما يميز الكاتب الأصيل هو أنه صاحب فكرة وصاحب رسالة لا يطيق حبس أفكاره فى رأسه ولا يستريح إلا إذا نشرها على الناس. يتحدث عن أمته أو ربما عن الإنسانية كلها فى الوقت نفسه الذى يتحدث فيه عن فكرته ويستمد قيمته لا من سعة جمهوره ولا من كسبه المادى بل من اتصال فكرته بنبض العصر الذى يعيشه والمستقبل الذى يريده ويمهد للتوصل لإقامة بنائه[8].

٣- بين المنهاج والإنتاج:

عرف الدكتور زكى نجيب محمود أنه صاحب الوضعية المنطقية التى أرادها منهجا يحلل معطيات العلوم وجعلها الوظيفة المقبولة للفلسفة إذا أريد أن يكون لها وجود .. وترتب عليها موقفه من الميتافيزيقا وغيرها من كل العبارات التى لا تشير إلى موجودات محسوسة فى عالم الواقع .. لكن الوقوف عند هذه المرحلة الوضعية من مراحل تطو ر الدكتور نجيب يوقعنى فى أخطاء منها إساءة فهمه وظلمه والغفلة عن الدور الذى قام به والعثور على تلك الجهود التى يستحق بها أن يوضع فى موضعه الصحيح من خارطة النهضة الثقافية العربية[٩].

من هذا الفهم ليس صحيحا أن الدكتور زكى نجيب تسمر عند الوضعية المنطقية كنهج أو منهاج عالج به وعلى ضوئه معطيات أو عبارات العلوم الأخرى بل كان له من هذه المعالجات وإلى جانبها إنتاج فكرى أثرى به الساحة الثقافية العربية فى شتئ مجالات الأدب والفن والفلسفة وكانت له همومه المتصلة بقضايا أمته ومشكلاتها .. كيف لا ونحن نجد هذا السيل من المؤلفات والدراسات والمقالات الأسبوعية المنتظمة فى الصحف السيارة والدوريات المتخصصة. والأحاديث الإذاعية .. وكيف لا وهو يقول:- أراد لى توفيق الله منذ بدأ حياتى أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى كأنه خلق لى وخلقت له ورأيت أنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى. إذا كنا فى مجال العلم فلابد أن يجئ القول الذى تقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق أما مجالات القول الأخرى فلكل مجال منها معياره الخاص.[١٠] فهو منذ بدأ حياته يطبق هذا المنهج ومنذ بدأ حياته وله نتائج ترتبت على تطبيق هذا المنهج حينما يزعم عن المجالات الأخرى أنها لا تمثل فلسفة. لقد كانت رسالته (الجبر الذاتى) معبرة عن هذه الفلسفة .. وتلاها عشرات المؤلفات التى سنقف عند بعضها فى هذه الدراسة. لنضع أيدينا على نظريته فى تجديد الفكر العربى وكيف قام هو بتطبيقها وما هى أهم النتائج التى خلص إليها؟.

٤- نظرية وتطبيقها:

إنها منظومة من الفروض المقترحة لحل إشكاليات حضارتنا العربية الراهنة على أساس إمكانية التواصل بين قديم التراث وجديد العصر تواصلًا يحفظ هويتنا ويضعنا مع معاصرينا فى مستوى معيشتهم وطموحاتهم وآمالهم وكان كتاب "تجديد الفكر العربى" البلورة لإرهاصة "الشرق الفنان" فيه يمكن أن نعثر على الإطار النظرى لهذه النظرية. بينما يمكن أن نعتبر "المعقول واللامعقول" هو الجانب التطبيقى

والعملى لهذه النظرية وأن نعتبر "ثقافتنا فى مواجهة العصر" هى ما يعبر عن النتائج المحصلة فى نظرية تجديد الفكر العربى.

وإن هذه النظرية فى جانبها أو إطارها الفرضى النظرى معروضة فى "تجديد الفكر العربى" وجانبها التطبيقى العملى معروضة فى "المعقول واللامعقول" وجانبها فى النواتج المحصلة معروضة فى "ثقافتنا فى مواجهة العصر" قد قامت على أساس من منهج التحليل والنقد لكشف الفرضيات ومعرفة السمات والوصول إلى ما يمكن تسميته بالنسقية فيما قدمت وفيما بحثت. وإن هذه الملفات الثلاثة رغم ما نذهب إليه من إمكانية اعتبار كل منها معبرًا عن جانب من جواب النظرية الثلاثة. فروضها وتحقيقها ونتائجها فهى إمكانية قابلة للإضافة وللتداخل بين الجوانب الثلاثة شأنها شأن شريحة من نسيج حى فى كل منها أشباه ونظائر .. لكن الغالب الأعم فيما هو واضح فيها وفيما ذهب إليه الدكتور زكى من تحديد للروابط بين هذه المحاولات الثلاثة يجعلنى أذهب إلى ما ذهبت إليه. فماذا عن جانبها الأول أو إطارها النظرى ومنظومة الفروض التى طرحتها؟

أ – النظـــريـــة:

وهى تؤسس على فرض يقول: هناك موقف حضارى مثل فلسفة الأمة العربية فى ماضيها ويمكن أن يمثل أيضًا حاضرها إذا هى عرفت عوامل قوتها ومواطن ضعفها وما يميزها عن غيرها. وهو فرض يتطلب معرفة جوانب القوة ومواطن الضعف من جهة ومعرفة خصائص التميز من جهة ثانية.

فأما جوانب القوة فقد تمثلت – ومن خلال عدة موضوعات ثم طرحها فى تجديد الفكر العربى – إن جميع أبواب المعرفة الحسية والحدسية كان تخضع لعمل العقل يستنتج منها صوابها وخطأها[١٢]. وإن الإسلام الذى ختم الرسالات فيها قدَّم مجموعة من القيم لا أحد يرفض شيئا منها كمثل عليا[١٣] كذلك كانت الثقافة العربية وهى مجموعة من القيم التى توجه الإنسان وتسير سلوكه وتقدم له معايير الضبط والتقييم. وإن تمسكنا بتراثنا العربى وقيمنا الدينية يمنعانا من الهزيمة .. وكانت المواقف المعتزلية المواجهة لحركات الشعوبية والزندقة حافظة على الأمة فى ماضينا نقاوة دينها وعقيدتها. ولا خلاف بين العقل بمنهجه التجريدى والتجريبى وبين الإيمان بجانبه الحدسى الوجدانى أو بين الحكمة والشريعة لكل مجاله الذى أنتج فى تاريخها جوا من التسامح والعدل والمساواة الحقيقيين. وللعقل قيمته الباقية فى تراثنا كما أن للعلماء مكانتهم التى ترتبت على ربط العلم بالعمل والفكر بالسلوك

تحقيقا لكمال الإنسان ذلك الخليفة لأنها ثقافة جعلت الإرادة هـي محـور الفعل فـي الطبيعة. وكـانت الأخلاق محـور المواجهـة بين الإنسان ومـا يحيط بـه والقائم علـى منظومتـي القيم الدينيـة والتراثية يترتب عليه ضرورة وجـود الآخر بجانبيه الفـردي والاجتماعي وفي هدي التشريع والفقه وتحقيق المشاركة في فعل موحـد فعلا يجـاوز فيه كل فرد حدود نفسه ليحقق مفهوم الأمة بمعناها القومي(١٤).

بينما جوانب الضعف التـي مثلث وتمثل عقبات علـى الطريق فمنها تسلط الحاكم بسيفه وذهبـه ليفرض رأيه ويقهر غيره ومنها تعطيل القوانين الطبيعيـة باسم الكرامات وشطحات الصوفيـة والسحر وأيضًا سيطرة المـاضي علـى الحـاضر أو النص على الرأي. فضلًا عما أصاب اللغة باعتبارها مرآة القوم والثقافة من شكليات العناية بالجرس لا بالمضمون وإغراقها في الكلمـات الكلية الخالية من المعنـى أو المدلـول الحسي. فضلا عن الغموض الذي أفقدها أن تكـون أداة تواصل واتصـال .. والتمزق القومي الذي نتج عن صراع العرب والمـوالي من جهة وصراع العرب والعرب من جهة ثانية واستعار المعارك الكلامية والشعوبية. وشيوع بقايا من عقائد بعض الداخلـين في الإسلام من باطنية وشيعه وما تبعها من خرافات وحركات لا معقولة(١٥).

هذه العناصر التـي حفل بها كتاب تجديـد الفكـر العربـي فـي قسميه والتـي مثلت وقوفا عند كل منها في ذلك المؤلف بشئ من التفصيل كـانت محاولـة جيـدة في تشخيص الأنا – العربـي – قديمه وحديثه وتحليل تراثه وثقافته لمعرفة مواطـن القوة للإفادة منها ومواطن الضعف للتخلص منها وبترها بترًا ما أمكـن إلى ذلـك السبيل. حتى ليتسنى للعربي أن يكـون فـي عصره عصر العلم والتقنية كما كـان فـي سابقه في عصور ازدهاره وحضارته .. مضيفا إليها ما يميزه من خصوصية قومية ينفرد بها دون غيره من الأجناس والحضارات.

وقد وضع كاتبنا وأستاذنا العظيم يـده علـى هـذه الخصوصيـة الحضاريـة والثقافية في تراث العربـي وحضارته قديمه وحديثة وهـي أنه ذو نظرة ثنائيـة. هـي فلسفة أو موقف فلسفي جمع بين العقل بتحليلاته وتعليلاته ومقدماته واستدلالاته من جهة وبين الوجدان أو الحدس الذي يتم فيه المعرفة بلا مقدمات من جهة ثانيـة. ثنائية تجـاور فيها الوجـودان المطلـق والنسبي. الغيـب والشـهادة. السـماء والأرض المحـدود والـلا محـدود حققت للإنسـانية نوعـا مـن الكرامـة، ثنائيـة لهـا جانباهـا الأنطولوجي والأبستمولوجي. أو الوجودي والمعرفي(١٦).

وارتبط بهذه الثنائية المميزة للثقافة العربية وحضارتها مواقف تعى أن لايكون الإنسان ظاهرة كبقية الظواهر الطبيعية لأنه مخلوق مكرم ومن أهم عوامل كرامته أن يتمايز عن ظواهر الطبيعة. كما ترتب عليها أيضًا رفض قيام الأخلاق على المنفعة أو ما يحقق نفعًا بل لابد أن يكون الواجب والوازع الداخلى أساسًا لقيام السلوك الفردى والجماعى، وهى أيضًا ثنائية بين الفن والطبيعة أساسها أن العلاقة بين السماء والأرض علاقة أعلى بأدنى فالقوانين تطرد كلما أراد الخالق لها ذلك ولابد من ثنائية أخرى هى ثنائية العلم والحرية. لأن العلم والطبيعة قيد وانطلاق الطبيعة الداخلية على كيفها حرية والجمع بين هذين هو ما نريده للمواطن العربى. بالتقييد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف أجناسهم وقومياتهم وبالحرية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يختلف الناس فردًا عن فرد وأمة عن أمة. فالعلم واحد للجميع بينما الفن ينبوع للإبداع الذاتى للأفراد والأمم[١٧].

وعنده أن الأمة تأخذ بنصيب يقل أو يكثر بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه وأن الحرية والمعرفة وجهان لعملية واحدة يعتبر التحرر جانبها السلبى والعلم جانبها الإيجابى ولا تتحقق الحرية بمعناها الإيجابى إلا للذين يعرفون أى ينتجون وعلى أساس من فاعلية العقل التى تبدأ من بداية معينة تعنصر الرموز إذا كانت رياضة وتربط بين الوقائع إذا كانت ظواهر لتخرج ما تسميه بالقانون، ثنائية نقطة البداية واضحة سواء فى علم الطبيعة أو فروض الرياضة أو مبادئ الديانات إنها كلها أنساق[١٨]. وأزمتنا هى أن نجعل صواب حكم معين لا يبدأ من منظومته هو لأن فى ذلك هدم للثنائية يوقع فى الخطأ.

وعنده أيضًا أن العقل يتصف بعديد من الصفات كتحديد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضها إلى بعض وإيثار الآجل على العاجل إذا كان أكثر فائدة ورد الظواهر إلى أسبابها لا إلى الخرافات والموضوعية والواقعية بلا أوهام أو تخيلات. والسعى لمعرفة الحقائق والطبائع والعلل لا يصده تحريم ويخطط للمستقبل ويعين فى الوصول إليه برسم الخطط وتدبير الوسائل إنه مدار قياس درجة التحضر. وربما إتجهت النظرة العقلية إلى الأفكار المجردة تمنطقها وتنسقها فى ترتيب هرمى أو اتجهت نحو النصوص الموحى بها تحللها لاستخراج مبادئها أو اتجهت إلى تجسيد القوانين الطبيعية فى أجهزة وعدد وآلات. أو نحو الطبيعة يستخرج منها قوانينها النظرية .. إنها فاعلية نجدها فى كل الحضارات إلا عند البدائيين[١٩].

وليست المشكلة فى قبول صيغة العقل والوجدان بل هى فى بيان مجاليهما وما يستتبعه الأخذ بهما فى دنيانا الواقعة .. فإن كانت العقلانية جزءا فى تراثنا الأصيل إلا أنها تستتبع فى عصرنا هذا عدة أمور منها: ألا نلقى بالزمام إلى العاطفة أيا كان نوعها. وأن يتولى العمل من يحسن أداءه بلا ميل وهوى وأن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم وأن يكون لحياتنا نظرة علمية مركزها على الأرض قبل أن تكون فى عالم آخر وأن ندخل عادات جديدة وقيم جديدة نحلها محل ما هو قديم فالأزمة التى نعانيها إننا نعيش ثقافتين متعارضتين فى وقت واحد إحداهما خارج النفس - هى العلم والعقل - وثانيهما داخل النفس مدسوسة فى خباياها لا تتزحزح رابضة خلف الضلوع[٢٠].

وليس العقل نقيضا للوجدن إنما لكل مجاله الخاص وحدوده الدقيقة وهذا الجمع بين العقل والوجدان تحقق فى تراثنا القديم وفكرنا الحديث إنها صيغة ممكنة التحقيق ولابد لها أن تتحقق فى فكرنا المعاصر ودليله على ما يذهب إليه موجود فى الإسلام والقرآن وفى علوم الدين. حيث لاحظ أنه مع الفتوحات الإسلامية انهدمت الفواصل بين ثقافة فارس والهند من جهة واليونان من جهة أخرى وبين الإسلام وكان ذلك الربح الباهر هو الذى أخرج إلى العالم حضارة الثقافة الإسلامية الجديدة التى جمعت فى مركب واحد صوفية الشرق وعقلانية الغرب وظهر فيها أعظم الصوفية وأعظم المناطقة فى آن معًا[٢١].

وفى القرآن الكريم تلك الرسالة الموحاة من الله لمحة قلب أو نبضة وجدان أو حدس بمصطلح القوم لا يراد له برهان له صدق الإيمان لكنه على أساس هذا الدين الجديد قامت علوم عقلية .. إنه حث الناس على أن يعملوا عقولهم ليكشفوا قوانين الكون فدرسوا اللغة العربية ليجتمع لهم الفهم الصحيح لنصوص الدين. كان الرجل عالمًا إذا شئت أو متدينا إذا شئت كلاهما فى ربح وحينما أراد العلم أراده لأجل الدين. هذا الوجود ذو الوجهين المتكاملين هو جمع للنمطين السابقين فى نمط واحد[٢٢].

أما علوم الدين وهى بناء علمى أقيم لخدمة الدين من فقه وكلام وتفسير وكذلك الفلسفة الإسلامية. فقد بقى النص الدينى كما هو بينما تقدمت العلوم الدينية من فقه وشريعة ولغة لأنها نشاط عقلى ولا يكون التقدم إلا فيما هو خاص بالمعرفة العلمية أو العقلية أو النسبى. أما ما هو خاص بالوجدان فلا تقدم فيه فالأم الثكلى العصرية تبكى فقيدها بشكل أفضل من أمهات الأمس[٢٣].

ب- دلالات الصدق:

تلك الثنائية الفلسفية بأنواعها المختلفة هى يمكن أن نجد لها فى تراثنا ما يقوم دليلا على صدقها أو صحة فرضيتها؟ كانت إجابة هذا السؤال تلك المحاولة المجهدة التى قام بها الدكتور زكى نجيب بدور السائح فى بحار الفكر العربى عبر عدة قرون مستخرجًا من أنفس خباياه وكنوزه ما دعم به وجهة نظره فى موقفه الفلسفى سالف الذكر. مقررًا أن الرجوع إلى عصور الأمة فى ازدهار حضارتها وثقافتها قدم الدليل على تجاور مسيرتى العقل واللا عقل أو العقل والوجدان فى تراثنا الثقافى.

وكان كتاب المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى ثمرة هذه المحاولة الجادة أراد به رحلة فى تراث الأجداد فطرتهم العقلية وشطحاتهم اللاعقلية وجعل رحلة العقل أكبر القسمين واهتدى فى رحلته بدرجات الإدراك وصورها من البسيط إلى المركب تلك التى أشار إليها أبو حامد الغزالى فى تأويل آية النور جاعلاً لكل عصر من عصور الحضارة الإسلامية سؤالا ومرحلة من مراحل المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة الزيتونة حيث الومضات العفوية فى أولها والاستدلال من القواعد فى ثانيها والفلسفة بشمولها فى ثالثها ورابعها واللجوء إلى الحدس فى خامسها[٢٤].

فى القرن الأول الهجرى وقف عند نهج البلاغة للإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه وقف على موضوعات ثلاثة فى مدار بحوث الفلاسفة على مدار العصور إنها الله والكون والإنسان واجدًا فى على فيلسوفًا يختلف عن فلاسفة المذاهب وأصحاب الأنساق لأنه ينثر القول نثرًا جمع بين الفروسية والسياسة والأدب وحكمة الفلاسفة كأحكام مركزة نافذة إلى صميم الحق كان نهج البلاغة معبرًا عن فكر على وسبب أفضليته عند الدكتور زكى نجيب عن معاوية بن أبى سفيان وعمرو بن العاص. اللذين لم يوهبا قدرة الإفصاح عن النفس إفصاحًا يمكننا نحن الخلف من رؤية عقولهم فى عباراتهم .. وفى النهج حكم كثيرة منها يظهر أننا نطالع نفسًا اجتمع لها ما يصور عصرها من حيث الركون إلى الإدراك على سلامة السليقة وحضور البديهة وصدق البصيرة بغير حاجة إلى تحليلات أو تعليلات ولا إلى طرق المناطقة فى جمع الشواهد وترتيب النتائج[٢٥].

وفى القرن الثانى الهجرى وقد عنونه مصباح العقل فى مشكاة التجربة. لاحظ تقعيد القواعد لما يكون أشتاتا متناثرة ورد الخبرات الجزئية إلى قواعد عامة إنها انتقال بالإدراك الفطرى إلى أول درجات التجريد العلمى سواء فى مجال الفقه

والسياسة أو مجال اللغة. وقد وقف عند رجلين الخليل بن أحمد الذى وضع للعربية نحوها وصرفها وللشعر أوزانه وبحوره بذكاء خارق ومنهج نظرى صحيح وما صنع الخليل هو ما يتبناه تيار فلسفى معاصر يرى مهمة الفلسفة أن تقف عند بنية اللغة العلمية كيف تقام بدلا من الشطح فى مسائل الميتافيزيقا(٣٦) إنّ الخليل بن أحمد لا يقاس إلا بقمة مثل قمة أرسطو لأنه صنع شيئا يشبه ما صنعه أرسطو حين وضع المنطق. وفى هذا العصر أيضًا سيبويه صاحب كتاب (الكتاب) الذى بلغ القامة السامقة بغير مقدمات سابقة فقدم بناءا متسقًا مليئا بالتعليلات والاستدلالات ودقة الموازنات كان عبقرية تجسدتت متوجهة نحو الجهة التى يريدها العصر وكان الذى أراده عصر سيبويه هو دراسة اللغة والنحو ليقوم فهم الناس للقرآن على أساس متين. وإن كانت البصرة مكانًا ظهرت فيه عقلانية العلماء المشددة على التزام القواعد وتطبيقها فقد استثارت جانبًا آخر معارضا فى الكوفة ليحدث التوازن بين البصرة الآخذة بأحكام العقل والكوفة الآخذة بأن يكون الحكم للسابقة والرواية لا القاعدة العقلية فكان الكسائى فى الكوفة هو ذلك المعادل القائل بالسابقة فى مقابل العقل(٣٧).

أما المرحلة الثالثة: فكانت عن العقل يشتد توهجًا حيث انتقل الحكم إلى بغداد وصارت الخلافة عباسية بفضل معاونة الفرس والشيعة والموالى أولئك الذين تحكى عنهم الكتب كثيرا من الخرافات والتجاوزات حتى أنهم ألهوا أبا مسلم الخراسانى وأظهروا الإسلام وأبطنوا عقائدهم السابقة. وما قامت به فرقة المعتزلة دفاعًا عن الدين كرد فعل يحارب كل ضروب اللامعقول لدى الغاضبين لدياناتهم البائدة. ويستدعى انتباهنا حيث كانت الحكمة دليلا ظاهرا على مسيرة العقل وعلى ما للعلم والعلماء من شأن رغم اختلاف العقائد والأوطان والمذاهب واللغات فالعلماء التقوا على هدف واحد هو نقل العلوم إلى العربية لتصبح بعد تهذيبها ثقافة عربية وصنع حنين ابن ثابت ما صنعه الطهطاوى فى عصرنا مع اختلاف فى الحكم على السبب وراء الترجمة(٣٨).

ووقف الدكتور زكى نجيب محمود فى هذه المرحلة عند شيوخ المعتزلة الذين كانوا أحرى الناس بالتأثر بالثقافة اليونانية من حيث منطق السير على الأقل منبها إلى أنه لن يفيد من العلاف إلا نتفا منها الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر المسئول. بينما النظام فى نظره رجل لا نظير له سبق بفكره هيوم فى تجريبيته وليبنتز فى مثاليته. وفى فكره ما هو موضع مؤاخذة إذ جمع بين أمرين لا يجتمعان

فى عقل رجل واحد (ظواهر الأشياء وحقائقها). أما الجاحظ فيمثل نقطة التحول فى الثقافة العربية كلها من ثقافة محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر ومن فطرة وجدانية إلى أخرى عقلانية وأفكاره غنية ثرية ليست بحاجة إلى بريق لفظ. ووضع منهجا صالحا لهداية كل عقل بحسن الإرتياد لموضع البغية ويبين أسباب الأمور ويمهد لعواقبها لأنه ما حمدت العلماء إلا بحسن التثبت. وفطرته النقدية ثاقبة يرى حضارة الفرس حضارة بنيان واليونان حضارة كتابة والعرب حضارة شعر ويعيب الشعر أنه لا يترجم لتتعرفه الشعوب الأخرى بينما الكتب المحتوية على فلسفة وفكر وعلم تترجم فيشيع نفعها. والترجمة مهما جودت فإنها تخون الأصل ومحال ترجمة القرآن أو شعر العرب إلى غيرهم حتى لو روعيت شروط معرفة اللغتين - ويرى أن الكتاب أعز من الولد فى نسبه إلى صاحبه[٢٩].

يقرر الدكتور زكى نجيب فى هذا الفصل أن إفراغ نظرة المعتزلة من مضمونها يبقى منها إطارها وهو النظر العقلى والإحتكام إلى الاستدلال المنطقى المجرد عن الهوى وهو أنفس إطار نعود به إلى المعاصرين من أبناء القرن العشرين.

أما المرحلة الرابعة وقد جعلها زجاجة المصباح ففيها الانتقال من مقدمات مباشرة إلى مقدمات أعم وأشمل من علوم إلى فلسفة يقف فيها عند إخوان الصفا والتوحيدى والجرجانى وابن جنى. فعند إخوان الصفا ومن رسائلهم الإثنتين والخمسين يمكن إدراجهم مع فلاسفة معاصرين يؤسسون المعرفة على الحواس ورغم تجريبيتهم فقد مالوا نحو نظرة عقلية الأساس لا تقوم على حس ولا تجربة بل تقف على كل مجال الموقف الذى يناسبه دون تكلف شطط التوحيد الشامل فى نظرة واحدة متسقة للأصول والفروع والكليات والجزئيات ذاهبا أنهم فى التقويم الأخير لسان عبر عن عصرهم ولخص حياة العلم والعلماء ومثلت طليعة تقدمية ولجأت إلى رموز الصوفية وفى نظرتهم نفاذ بصيرة ودقة تحليل يشوبها أحيانًا نظرات لا عقلية حيث جعلت السحر والطسمات علمًا لأنهم مرآة عصرهم بضعفه وقوته[٣٠].

أما التوحيدى فكتاباه (الإمتاع والمؤانسة) (والمقامات) يعبران عن ثقافة عصره وعنده أنه لابد للمنطقى من دراسة اللغة التى بها يكون التفكير فدراسة المنطق بغير دراسة العربية لا يجدى نفعًا. فى حين كان كتاب (الخصائص) بأجزائه الثلاثة لابن جنى لا نظير له فى عقلانية النظر إلى موضوع اللغة يفرق فيها بين الكلام وهو ما يفيد معنى وبين القول الذى هو حرف أو كلمة وقال بفكرة سبق بها رسل هى أن طريقة تركيب اللغة تنبئ عن اعتقادات ميتافيزيقية لأنها تكشف الطريقة التى

ركبت بها العالم [٣١].. وليس للجملة في ذاتها معنى إلا بالقياس إلى مرجع نرجع إليه في الخارج غير أننا نختلف عنه في أنه يعني باللفظة الواحدة شكلا ومضمونًا ونحن مشغولون بالذي نؤديه في مقالة أو قصيدة أو كتاب. المعنى عنده إشارة إلى مسمى وأما عندنا كالفكرة المراد تحليلها[٣٢].

وأيضًا الجرجاني قريب الصلة في أفكاره بفكرة رسل أن المعنى كائن في طريقة الترتيب التي ينظم بها المفردات. وما يضيره في علاقة التشابه من أنها مظهر من مظاهر الجمال في اللغة ما هو إلا جانب عقلي منطقي أساسه علاقة واحد بواحد وإليها ينتهي تحليلنا للفكر البشري بأسره فلا تعميم إلا من وجود معطيين حسيين قد وازى أحدهما الآخر. وما قاله في الوحدة العضوية كنظرية استخرجها من جوف الأدب أجدى بالنسبة لنا من تلك التي ننقلها عن الآخرين بلا فهم فضلا عن موضوعية النقد الذي جعل الأدب كأحد العلوم الحسية ومنها أفاد الدكتور زكي ما أسماه بنظرية القراءتين. وهذه الوقفات عند الجرجاني هي أنفس ما نعود به إلى عصرنا لنجعلها جزءًا من حياتنا الفكرية[٣٣].

أما المرحلة الخامسة فهي الكوكب الدري اتسمت بغزارة الفكر والأخذ والرد كانت علامة من علامات الحياة النابضة في عروق الثقافة شهدت صراع الفرق بين قائلين بالرأي أو آخذين بالنص أو متوسطين بين الطرفين كما فعل الأشعري جمعًا للعقل والإيمان ولكل منها مجاله الذي لا ينافسه فيه الآخر وينكر فكره الجوهر الفرد تفسيرا للخلق وأنصابها الفيض والسببية. وكان الكندي صاحب إطار فكري اتسم بدقة العبارة العلمية التي توشك أن تضبط اللفظ ضبطا لا يزيد على المطلوب كلمة ولا ينقص كلمة[٣٤] والفارابي الذي صنف علوم عصره في خمسة أجزاء جعل الأربعة النظرية مفضية إلى خامسها العملي الهادف إلى التطبيق على الحياة ومن علوم الصورة إلى علوم المادة هابطا من الأعم إلى الأخص بل قد أراد للشعر أن يكون راسمًا لحركة سلوكية توجه السلوك إلى منحى مقصود. وكان ابن سينا في قصة حي ابن يقظان دليلاً على إعلاء قيمة العقل وقدرته على إدراك الكون وخالقه إذا استطاع التحكم في الجوانب اللا عاقلة من الإنسان وهي شهواته.

عصر احتدم فيه الصراع الفكري بين الفرق وظهر الأشاعرة بحل وسط والفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا كل يحكي مسيرة العقل في مواجهة المشكلات حيث كانت أصولا خمسة لدى المعتزلة وتوسطا عند الأشعري ونظرة

علمية عند الكندى وفلسفة للعلم عن الفارابى وسياحة للعقل عند ابن سينا فى شكل فنى جيد وجديد.

وفى المرحلة السادسة: وهى الشجرة المباركة أو الزيتونة التى يكاد زيتها يضئ فقد لاحظ ان شعلتها تستمد من فيض باطنى. يكفى صاحب الإدراك فيه أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتد إلى الحق وتلك هى نظرة الصوفية. وقد أوقفها على الغزالى الذى رآه كالنخلة الفارعة ألقى بظله على عصره وكل العصور التالية حتى لنلمس وجوده معنا إلى يومنا هذا اخلص النظر والقول وينظر للفكرة يشملها من كل الوجوه ولكنه رغم شموليته ومنهجيته كان كقوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة فأثر فى تاريخنا الفكرى وجمد حياتنا العقلية عدة قرون وبعد كتاب الإحياء رسما لطريق المسلم بالمسطرة والفرجار ولكنه رغم هذا الأثر القيدى فهو الشجرة المباركة التى تنمو بقوة فطرتها دون أن تتكئ على معين خارجى. وقدم أفكارًا سبق بها هيوم وديكارت. ورسم طريقا للوصول إلى اليقين على أساس من الشك المنهجى. لكن ما يستوقف نظرى أن ما يقوله لا أجده مطبقا على ما أنتج وفى المجال الواحد كالسببية نراه لا يلتزم منطق العقل(٣٥).

أما أبو العلاء فيلخط عنده تأليها للعقل كما فعل فلاسفة التنوير وتخطيطًا لأنماطه وأشكاله الأدبية كالمهندس الحافز الذهن فى كل خطة قلم يخطها. هذا ما نراه فى اللزوميات وأيضًا فى رسالة الغفران .. وإنا لواجدون عنده ذكرًا صريحًا للعقل ومنزلته فليس سوى العقل مشيرًا على المرء فى صبحه ومساه والتزام العقل مطلب عسير إلا أن الناس كالمطايا أعوزتها العقول فكان لابد لها من عقال يقيدها من الجموح ولو أن المعطى لها عقول - وجدك - لم نشد بها عقالا(٣٦).

ولئن كانت هذه المراحل مثلث مسيرة العقل فى القسم الأول من المعقول حسب ما تصوره متفقا وطبيعة الإدراك المندرج من البسيط إلى المركب وحسب مراحل تأويل آية النور .. فإن القسم الثانى من الكتاب قد خصص لرصد مسيرة اللامعقول ذلك الجانب الآخر من خاصية الثنائية الفلسفية التى ميزت تراث العرب. أداره الدكتور زكى نجيب حول اللامعقول ما هو؟ ثم عن يقظة الحالميين ثم عن سحر وتنجيم وهو قسم صغير نسبيًا مقيسًا بالقسم الأول موضحا أن اللاعقل يعنى ما يبقى لنا من ضروب النشاط الحيوى بعد حذف الحركة الاستدلالية التى ينتقل بها الذهن من مقدمة إلى نتيجة. إنه ما يسرى فى كيان صاحبه من حالات نفسية لا سبيل لنا إلى مناقشتها وتحقيقها.

وقد ميز رسل في كتابه "التصوف والمنطق" بين التصوف الذى هو إدراك مباشر والمنطق الذى هو إدراك على مراحل يعتمد بعضها على بعض مقررًا أن هناك أربعة خصائص تميز الرؤية الصوفية للوجود وتختلف عن الرؤية العلمية وهي:- الحدس وسيلة للإدراك في مقابل الاستدلال والتحليل. توحيد الكون كله في كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة. انكار انقسام الزمن بل هو لمحة واحدة. انتفاء التمييز بين الخير والشر إذ هناك الحق في ذاته وكفى[٣٨].

ولئن كان رسل لا يرى تعارضا بين الرؤية بالغريزة أو الحدس وبين مهمة العقل التى بعد ذلك تحليل ما رأته الغريزة لتأييده أو رفضه. كأنما وظيفة العقل هى دور المراقب والمراجع فإن وجهة النظر التى يريد الدكتور زكى نجيب اصطناعها إزاء مأثورات الأقدمين هى أن نحاسبهم بأداة العقل فما ساير العقل من مأثورهم أخذناه وما لم يسايره جعلناه موضوعًا للذوق والتسلية. لكنه يرى إضافة إلى ذلك أن العقل قد جاوز حدود المنفعة وأنتج لنا تطورًا حضاريًا على حين بقيت الغريزة عند حدود المنفعة في حفظ البقاء إن لم تكن عامل تعويق للحضارة فليست عامل مساعد[٣٩]. وليس علينا حرج في أن نرفض ما زعمه الصوفية في طريق وصولهم إلى الحق وما زعموه في وحدة الوجود مؤيدًا في ذلك رأى ابن تيمية.

أما في فصل يقظة الحالمين فقد جعله عن الشيخ نجم الدين الكبرى في كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) ذلك الشيخ الذى يؤكد أن الصوفية يحلمون وهم أيقاظ يطلب إلينا أن نغمض أعيننا لنرى الحق بالبصيرة ثلاثة وأن نقتل الأعداء الثلاثة النفس والجسد والشيطان. وإذا كان الهجويرى يقول إنه ببركه الأولياء تمطر السماء وببقاء حياتهم ينبت الزرع من الأرض فإننى أبدل المعنى فأقول إنه بعلم العلماء تمطر السماء حتى لو لم تكن الظروف الطبيعية مهيأة لنزول المطر.. ولو قرأنا عبارة الهجويرى واضعين فيها العلماء مكان الأولياء سوف نجد أن الذى تغير بيننا وبين مايدعيه هم أفراد الفئة التى نخصها بالحديث بينما اطار القيم التى نصفهم بها فباق اليوم كما كان بالأمس. وبمثل هذا نتصور ارتباط الجديد بالقديم. لكن لا أجد في افتراض هذا مكانا لما أسموه خاتم الأولياء لأن العلماء لن يكون لهم خاتم يسد الطريق على سواه[٤٠]. وهو يرفض قولهم (ليس من أحد إلا وهو ضيف على الدنيا وما له عارية إذ الضيف مرتحل والعارية مردودة) لأن الإنسان مستمر في الوجود كجنس ولأن المال أصبح مؤسسات ومشاريع طويلة البقاء وأنهم لم يعرفوا من الحق إلا بعض جوانب النفس أما الدنيا والكون والمكونات فلا يعرفون منها إلا القليل .. ويوضح أن

معارضته لهذه المواقف الصوفية هو نوع من المغالبة الداخلية لأمور وضعها النظام لتعلم نماذج للهداية ولو ربطنا هذا الفصل (يقظة الحالمين) بفصل آخر كتبه بعنوان (أحلام العلماء) وهو عن كتاب صغير لفرنسيس بيكون أسماه أطلنطس الجديدة لظهر الفرق واضحًا فى المواجهة بين الأنا الغارق فى البدائية والخرافة وبين الآخر الذى استطاع بالعلم كشف كثير من الأسرار واختراق الطباق حيث دفعت أحلام العلماء الإنسان إلى صنوف من المكتشفات والمخترعات وما زالت. لقد وضع بيكون بذور رؤاها فى كتابه أطلنطس الجديدة وأسراره فى بيت حكمة سليمان هذه الإشارة التى لها مالها(٤١).

أما "سحر وتنجيم" فقد كان عنوان الفصل الأخير من كتاب (المعقول واللامعقول) مقررًا أن قمة اللامعقول أن يصبح السحر عاملًا من عوامل السير والمصير وأننا نجد فى تراثنا أحاديث عن السحر والتنجيم والتعزيم .. سائر أسماء هذه الأسرة غير الكريمة مبعثرة هنا وهناك بل جعله إخوان الصفا – قمة المثقفين فى عصرهم – آخر رسائلهم وقمة علومهم. والغزالى الذى كاد المنطق أن يستوعب كل ما كتب خلا الفقه والتصوف فإنه يؤيد هذا النوع من السحر والتنجيم. لكن الغزالى حر فى اختيار موقفه ونحن بدورنا أحرار إذا اخترنا ألا نقبل من تراثهم إلا المعقول وحده لأنه هو الذى يجاوز زمانه ومكانه فما قبله العقل يومًا فإنه يقبله كل يوم بينما ما أرضى اللاعقل حينا لا يرضيه حين تتغير الظروف(٤٢).

وهو يلخص فكرته فى تجديد الفكر بأنها أن نواصل النظر إلى الأمور بنفس المنظار الذى نظر به الأقدمون شريطة أن أقصر هذا المنظار على الميدان العقلى وحده أما المشاعر والوجدان فهى بحكم طبيعتها مقتصرة على أصحابها. لا نستعير أوهام السابقين كما عاشوها بل أن تكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفنا(٤٣).

وإذا كانت هذه السياحة فى بحار التراث بحثا عن مواقف ونماذج لمسيرة العقل والوجدان .. مؤكدة صحة فرضية فلسفته الثنائية التى تميزت بها ثقافتنا العربية على اختلاف فى استمرارية جانبها العقلى ونسبية جانبها الوجدانى يختلف من عصر لعصر ومن جماعة لأخرى على نحو ما ذهب آنفا فى ألا نستعير أوهام السابقين كما عاشوها بل أنَ يكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفنا فهل يمكن تطبيق هذه النظرية أو هذه الفلسفة فى حاضرنا المعاصر؟ وإن كان يمكن فكيف يكون ذلك؟ إنه ما تعالجه نقطتنا التالية:

د- إمكانيات التطبيق:

لقد أعطانا الدكتور زكى نجيب فى مؤلفه الثالث (ثقافتنا فى مواجهة العصر) الإجابة على هذه النقطة فهو وإن كان له من الاتساع المعرفى ما غطى موضوعات كثيرة إلا أنه حلقة تشبه حلقة من نسيج متطور فيه تركيز لكل ما فات وإضافة جديدة والجديد فيه هذه الأسئلة الإجرائية التى طرحها فى مقدمته وبلغت أربعة أسئلة واقترح لكل منها إجاباتها من موضوعات الكتاب والتى نأخذها مرشدة فى معالجة هذه النقطة فى الدراسة كخطة سير أشار بها صاحبها(٤٤).

كان **سؤالها الأول** عن أهم عناصر الثقافة المعاصرة. وأحال فى الإجابة عليه إلى موضوعين هما لمسات من روح العصر ومنطق جديد لفكر جديد. وتتلخص عناصر هذين الموضوعين فى أن التقدم سمة من السمات الجوهرية لهذا العصر ولابد لإحداثه من إزالة كل ما نتوهمه عن الماضى من عصمة وكمال وقداسة للمبادئ وإن نستبدل بالمبادئ أهدافًا تعبر عنى رؤية جماعية مشتركة .. كما أن التغير سمة عصرية فى مقابل الثبات الذى ميز الثقافات القديمة بسكونية جعلت الثابت أساس الدوام والفرق بين الثقافتين كان فى فكرة كل منهما عن حقيقة الزمن، القدماء يجعلونه كالخط الهندسى والجدد يرونه مخروطا يتسع كلما استطال وأنه مدفوع متحرك من ذاته. كذلك الفردية وقد ميزت شخصا عن شخص ووطنا عن وطن كتراث مستقلة قائمة برأسها شملت الأمة التى هى فرد ضخم متعدد الأعضاء لكنه متميز كل التميز عن سائر الأقوام والأمم. وتعدل هذا التصور بحيث لم يعد وجودا للأنا بغير الأنت أو الأخر فعدلت فكرة هوسرل القائلة لا فكر إلا فى شئ قولى كل من سقراط وديكارت. وتبعها استحالة تخلى الفرد من انتمائه لجماعة أو لأمة قد تتسع لتشمل الإنسانية كلها فى جرعة واحدة. وتعد هيئة الأمم بداية متعثرة نحو هذه الغاية القصوى. وتشقق البناء الفكرى القديم مفسحًا المجال لبناء آخر جديد فبعدأن كانت فكرة الجوهر بمعناها الفلسفى محورًا للتفكير أصبحنا ندرك الأشياء على أنها مجموعة أحداث وانتقلت أهمية الكيانات المعينة إلى العلاقات التى تربط مجموعة من الأطراف. وتحول الدليل من الإدراك الكيفى للأنواع والأجناس إلى إقامته على أساس كمى رياضى. بحيث صارت دقة الإدراك العلمى مقتضيا عدم قبول الألفاظ عائمة بل نحللها إلى ذراتها العنصرية البسيطة ونصوغنها فى دلالة رياضية تضبط روابطها الداخلية التى بررت أن نعدها تصورا ذهنيا واحدًا. وقد انتهى فى هذا

الفصل بقوله:- إنّ تناحر زمانك بظواهر اللفظ وتعارضه بباطن الإيمان فذلك موقف أقل ما يقال فيه أنه غموض فى الرؤية أو هو نفاق ثقافى لا نرضاه[٤٥].

أما عن المنطق الجديد لفكر جديد الذى رآه موضوعا ثانيا مكملا للإجابة عن سؤاله الأول فقد دار حول فكرة الذرة قديما كانت جوهرا وهى الآن تاريخ وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وآخر جديد حيث صارت حقيقة الشئ سلسلة من الأحداث المتصلة التى وقعت ومجموعة العلاقات الرابطة لتلك الأحداث. علماء العصر على اتفاق أن فهم الشئ ليس فى جوهر مزعوم له وإنما فى تسلسل الأحداث التى تصنع تاريخه مضافًا إليها الطريقة الفريدة المميزة التى ارتبطت بها تلك الأحداث من أطر وأنماط وبناء لأن ما يحيل الناس نوعًا واحدًا ليس هو العقل كما قال القدماء بل هى البنية الواحدة أو التشريح الواحد أى الطريقة التى تتصل بها الأعضاء. إنه منطق يلتمس حقائق الأشياء فى طريقة بنائها لا فى جوهر أنواعها. ويلتمس حقائقها فى العلاقات الرابطة بين أطرافها أكثر ما يلتمسه فى الأطراف نفسها والخطأ يقع فى التفكير حين نخلط بين ما هو فرد كالعقاد وما هو مجموعة كإنسان[٤٦].

وكان السؤال الثانى: كيف واجهنا تلك الثقافة العصرية حين وفدت إلينا؟ وقد اقترح لإجابته الإحالة إلى مواضيع الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية وإلى مواقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة فى نموذجين هما سارتر ورسل وتعادلية الحكيم. كمثال فى رأيه يعبر عن خصوصية ثقافتنا بين ثقافات العصر وأنها بحسب ما ذهب إليه فى ختام المقال أننا لن نذكر فلسفة الأمة العربية بعد اليوم إلا وفى أذهاننا فكرة التعادلية التى بسطها أديبنا توفيق الحكيم فى كتاب له بهذا العنوان.

وفكرة الأصالة والتجديد أساسها أن صميم الثقافة العربية تفرق بين الله وخلقه وبين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال بين سكونية الدائم ودينامية الكائن ولم يكن لهذا الثبات معنى لولا أنه يشمل على القيم التى يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأعمال وأن معابد الإنسان ليست من صنعه بل مفروضة عليه لأنها بمنزلة الحق الموضوعى الذى ليس بوسع الإنسان تغييره. وما تبعه من أن يكون للإرادة أولوية منطقية على العقل لأن الإرادة فعل باطنه قيمة وليس أمام العقل إلا أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا. إن مجال العقل منحصر فى دنيا التنفيذ وصولًا للغاية المطلوبة ويكون إدراك القيم

بالحدس بينما خطوات الوصول إليها بالعقل. وعلى هاتين الدعامتين - الحدس والعقل - قامت الثقافة العربية الأصيلة. ولما وفدت إليها فلسفة اليونان اختلفت مواقف المثقفين بين آخذ كالمعتزلة والفلاسفة ورافض رأى فى ثقافتنا كفايته. فريق طوع الجديد وصاغه فى قوالب الثقافة الأصيلة منهم طه حسين والعقاد والحكيم. وآخر رفض ولاذ بالفرار إلى تراثه وثقافته وثالث أخذ بكل الجديد وجرى معه حيث جرى فذابت هويتهم فى عالم غير عالمهم(٤٨). والعصر من وجهة الثقافة العربية هو تلك الأفكار التى حسّت حياتنا فأثارت اهتمامنا عن اخلاص لا تكلف فيه، عمقها قفزة العلوم وما تبعها من سعار استعمار ومن خشية على الدين وما كتب الكاتبون حول الحرية دفاعا عنها ودفعا للمستعمرين ولبيان قوة الدين أمام غزوات العلم. فالمطالبة بالحرية والدفاع عن الدين عنصران فى مقومات العصر وما تفرع عنهما من قضايا أولها قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة وبحيث يتغلغل إلى الداخل فيغير وجهات النظر وكان موقف العرب الشجاع مقررًا أن العلم وحده لا يكفى وأن النظرة التى تريحنا هى أن نضيف إلى عالم الشهادة غيبًا مستورًا وإن كانت الشهادة تحتاج إلى المشاهدة والتجربة لإدراكها فإن الغيب إدراكه ينبنى على إيمان وهذا الإيمان بالغيب ينفع الإنسان ولا ينقص من العلم شيئًا ولذا نجد طه حسين الذى كان عقلانيا فى الأدب الجاهلى يصدر على هامش المسيره مقررًا فى المقدمة أن العقل ليس كل شئ وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل كما نجد توفيق الحكيم مؤمنا بقوة غيبية لا قبل للإنسان بردها وخاطب فى عصفور من الشرق الغرب المغرور بعقله وجميع مسرحياته دالة على أن للعقل أن يرتاد الكون ما استطاع ثم يسلم الزمام بعد ذلك لإدراك الوجدان. وأيضًا فالعقاد فى شعره ونثره نجد عنده نفس العقيدة ففى الكون روح نلمسها بيد من مادة وأن العقل والحواس (أدوات العلم) لا يستطيعان وحدهما أن يدلانا على الحق وإنما وسيلتنا إلى إدراك الحق هو الوجدان(٤٩).

وفكرة الأمة أو القومية مما ميز عصرنا رغم أنها قديمة قدم التجمعات البشرية إلا أنها اكتسبت فى عصرنا أبعادًا جديدة حيث تلازمت مع فكرة الحرية السياسية التى تنقذنا من سيطرة المستعمرة أو سلطان الأوروبيين بضم الصفوف تحت راية القومية وقد كنا فيها كالمحارب الذى يستمد سلاحه من الخصوم ليحاربهم به مستفيدين من كتابات الغربيين فيها .. لكن القومية ليست تجمعا تحقق له اللغة الواحدة والعنصر والتاريخ والعادات والمطمع السياسى بل لابد أن يكون للعرب بعد

هذا – على رأى كل علماء السياسة – حق جماعة. حق شعب. حق أمة. وتفرع عن القومية بمعناها السياسى فرعان لغة عربية فصيحة أو عامية؟ ولغة عربية بحروف لاتينية؟ ولابد أن نحافظ على اللغة العربية بخصائصها من الفصحى وحروفها لأنها أداة التواصل بل هى صالحة لنقل كل العلوم فى حركة ترجمة جديدة كتلك التى كانت أيام بيت الحكمة ومن الهراء الدعوى بغير ذلك(٥٠).

أما فكرة الحرية فهى أيضًا من أهم أفكار العصر وأضافت الفلسفة الوجودية إليها بعدا عالج عيوب البعد الواحد فحققت له التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه وقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة لالتقاط خيوط المذهب الوجودى وقامت الفئة الممتازة التى تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة تجمع بين الجديد والأصيل فوجدت أن توكيد حرية الأفراد قائم على أساس موضوعية القيم المعطاة له إلهاما ووحيًا تذكر مسئولية الفرد عما يأخذ وعما يدع باختياره الحر وأن حريته حق وواجب عليه فى آن معًا سواء فى مستواها الخاص أو الاجتماعى وكانت عبقريات العقاد وتاريخ طه حسين للخلفاء وكتابات هيكل والحكيم بمثابة من صبَّ هذا فى إطار ذاك فكان لنا فى ذلك المركب ثقافة عربية حديثة رفضت من ثقافة العصر أن يكون العلم كافيًا بالطبيعة وقوانينها تعالت بغيب إلى جانب الشهادة ورفضت النسبية التى طبعت كل شئ مقررة أن القيم مطلقة تعم كل العصور وليست من صنعنا بل هى هناك نشخص إليها ببصرنا. ورفضت أن يكون الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة تبحث بنفس مناهج البحث الطبيعى التى جزأته وردته إلى الحيوانية والأشياء وتمسكت ثقافتنا بالتفرقة بين دنيا ودين وجسد وروح وحياة أولى وحياة آخرة. وهى إذ رفضت ما رفضت فإنها قبلت من العصر بعض الثمار ممثلة فى النتائج العلمية النظرية كالنسبية فى الفيزياء وما إليها والتطبيقات العلمية فى الأجهزة والآلات(٥١).

لكن مذاهب الفلسفة التى اتفقت فيما مضى على موضوع البحث ماذا يكون؟ قد أصبحت اليوم مختلفة فى منهج البحث كيف يكون؟ فلم يتفق عصرنا مثل سوابقه على المسائل المطروحة، مختلفا على حلولها، بل تعددت فيه المسائل الرئيسة وانقسم المفكرون حيالها والعلية التى عرفت عند أرسطو بصورها الأربعة صارت بحثا عن القانون العلمى وتعددت الإجابات بين مادية جدلية وبرجماتية وتحليلية وظاهراتية وهى فى إجابتها تحقق نوعًا من التكامل أكثر مما يبدو من صراع(٥٢). لأن الفكر وعمليات التغير وجهان لشئ واحد وأن التجربة على الواقع المحسوس هى أساس التفكير العلمى وهو قاسم مشترك بين الفلسفات الأربعة

السالفة الذكر .. وأول الإصلاح الفكرى فى حياتنا أن ندمج العالمين فى واحد - عالم الفكر وعالم الفعل - فيكون عالم الكلام هو التخطيط لعالم العمل أو التطبيق. لأن ما توصلت إليه فلسفات العصر من أن تكون الفكرة أداة للعمل وهى نتيجة صحيحة تلزمنا نحن فى الأمة العربية وهى وحدها جواز المرور الذى لا يمكننا الدخول فى أجواء هذا العصر إلا به والقرآن الكريم جعل العمل كمالا للإيمان ولن تجدى المبادئ إلا بانسكابها فى سلوك.

ويقودنا ذلك - الفكرة أداة العمل - إلى سارتر الذى جمع بين التفعيل والتحرير تفعيل تتحرر به من خرافة الجهل وغيبوبة الجهل وغيبوبة الدراويش وتحرير من أغلال المستعمر واستبداد الحاكم وكان فى طليعة من وجه أنظارنا إليه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى دعوته إلى الحرية العقلية وحرية الفعل والدكتور غنيمى هلال فى فكرة الأدب الملتزم والدكتور خليل صابات حيث به اكتلمت لنا الصورة بوجهيها الذات وما تدعو إليه وكان كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد (سارترعاصفة على العصر) تجميعًا لأهم ما كتب عن سارتر. وأنيس منصور فى كتابه (يسقط الحائط الرابع). والجديد أن سارتر أعاد مع غيره من فلاسفة العصر ربط الوجود الإنسانى بالوعى بعدما كانت الموجه الفرويدية قد ربطته باللاوعى لأن عوامل النهوض أن نخرج الناس من حياة لا واعية إلى حياة واعية قوامها الاحتكام إلى العقل وأحكامه وهذا الارتباط بالوعى هو ما يربط دعوتنا الثقافية مع دعوة سارتر والذى أعطانا فضلا عن ذلك القاع الذى ترتكز عليه دعوة الحرية التى هى الموضوع الوحيد للكاتب كما يقول سارتر فالكاتب يكتب من موقف يتحدد فيه لماذا يكتب ولمن يكتب؟؟.. فالموقف يحدد لا موضوع الكتابة فحسب بل أيضًا نوع القراء والأسلوب[٥٣].

أما رسل الذى لم ينقطع عن العمل الفلسفى طيلة ثمانين عامًا فقد تطور نظره - وهو أمر طبيعى - من قول بأن للمعانى الكلية وجودًا أوليًا فى العقل وهو ما يجعله فى زمرة المثاليين إلى ما يناقض ذلك مقررًا أن الأشياء موجودة فى دنيا الواقع وليست هى من خلق الذهن. وحاول هدم فكرة الواحدية التى هى أساس المذهب المثالى قائلا بأن العلاقات خارجية لا باطنية مما يترتب عليه أن يكون العالم متكثرا متعددا يحتاج فى معرفته إلى مشاهدات وتجارب وقال بمبادئ أخرى - خلاف التعدد والعلاقات الخارجية - منها صدق القضية الجزئية مكفول لها بغض النظر عن بقية الحقائق الجزئية ومبدأ التحليل ومبدأ صدق القضايا بمطابقتها للواقع. ومبدأ وقائع العالم قائمة فيه سواء وجدت ذات تعيها أو لم توجد[٥٤]. وقد فرق القضية

التى تتحدث عن فرد واحد كاسم العلم (سقراط فان) عن القضية التى تتحدث عن الرابطة مثل (الإغريق فانون). وهو مالم يتنبه له أرسطو الذى ساوى بين الصورتين منطقيا .. كما قرر رسل أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتها ذلك العضو الواحد لأن القول جرم سماوى يدور حول الأرض يصف نوعا بأسره يختلف عن القول القمر يدور حول الأرض الذى هو فرد معين كاسم العلم. وكانت فكرته فى تعريف العدد بالفئة فاتحة الطريق إلى ربط المنطق بالرياضة ربطًا جعلهما علمًا واحدًا أنتهى فى تحليله للفئات والأنواع إلى جعلهما دوال قضايا وفرق بين القضايا التى تشير إلى قضايا وبين تلك التى تشير إلى وقائع ذاهبًا - خلافًا لآخريين - إلى أن مجموع الفئات أكبر من مجموع الأشياء الداخلة فى تكوينها .. وأنه لا يوجد اسم بغير مسماه وإلا كان زائفًا. ويصل فى تحليله إلى أن العالم كله أحداث سواء فى ذلك المادة أو العقل إنهما معًا من هيولى محايدة - لا هى مادة ولا هى عقل - بل هى مجموعات أحداث تجمعت فى نقطة مكانية فكانت مادة أو تجمعت فى جهاز حساس واحد فكانت عقلا. بل إن المسافة بين المادة والعقل قد انعدمت عنده عندما صارت المادة طاقة والطاقة مادة. وأخذ فى علم النفس بفكرة السلوكية المحللة للفعل إلى وحداته البسيطة .. وتنبه إلى الصلة بين عالمى اللغة والأشياء. وهو رجل يسهم فى رسالة للسعادة والعدالة والسلام[٥٥].

أما الحكيم فقد جمع بين الأديب والناقد فى رجل واحد نستمع إليه كأنه فيلسوف يتكلم العربية ويرتدى ثياب أوروبا العصرية ناظرًا إلى الكون وإلى الإنسان نفس نظرة فلاسفة اليونان جمع الأضداد فى وحدة كما ذهب هيراقليطس أو أنباذقليس. ومثلت التعادلية الوسط الذهبى الذى يتوسط المتطرفات وفيها سياحة فى كل الميادين يدلل بموقفه فى كل منها وكيف تراه بالعين التى تجمع الضدين فى فنل واحد .. ومسألته الميتافيزيقية خالف فيها العصر الذى جعل من الإنسان إلها ومنحه كامل الحرية ومطلقها فى إطار مادى أدى إلى خلل التوازن الذى كان قائما حتى مطلع القرن التاسع عشر بين قوتى العقل والقلب تبعه ذلك القلق كنتيجة طبيعية. يرى الحكيم خلاف ما رآه الغرب فيقرر أن الإنسان ليس وحيدا إذ إلى جانب قوى غير منظورة من شأنها الحد من حريته لكنها فى نفس الوقت تحفزه إلى الكفاح نحو الأرقى ويكون إدراك القوى غير المنظورة بإيمان القلب وإدراك فكرة الأرقى يكون بالعقل. فلابد من عقل وقلب يعملان معًا فى تعادل .. والحرية ميزت الإنسان ومكنته من صنع حضارته بإرادته لكنها ليست مطلقة بل مشروطة شأنها شأن حرية

الحركة فى فكرة رئيسة لا خلاف عليها بين عقل وإيمان. كأنما إرادة الإنسان فى كفة تعادلها إرادة الله فى كفة أخرى، العقل فى كفة يعادله الإيمان وبهذا التعادل يعيش الإنسان موازنًا بين القوى. وهو مسئول عما يفعل والضمير هو الشعور بالعدل وللفرد الواحد ضمير وللمجتمع كله ضمير يؤدى نفس المهمة .. والتعادل قانون الطبيعة والإنسان معًا حيث نجده فى المجتمع والسياسة والاقتصاد نراه فى حركتى الشهيق والزفير حركة توازن حركة لأن هذا هو شرط الحياة .. الطبيعة تستخدم الفعل ورد الفعل فى تطورها قدما إلى الأمام أجرام السماء تتحرك فى هذين الاتجاهين معًا حول نفسها وحول الشمس لكنها فى نفس الوقت تسير فى الفضاء إلى الأمام .. وفى الاجتماع صراع الحكام ورجال الدين والفكر لن يكون لهم قوة تعادل قوة السلطان إلا إذا تكاتفوا ورفضوا الاستدراج فى حظيرة السياسة. وإذا كان تعادل الشكل والمضمون فى الأدب ظفرنا بتعبير قوى وإن طغى أحدهما بشئ له شأن لا تتحقق رسالة الفن من المتعة والجمال.

وكان السؤال الثالث: هل من سبيل إلى التلاقى بين الثقافتين؟؟ وقد أحال القارئ إلى موضوع التوفيق بين ثقافتين الذى امتدح فيه أولئك النفر القليل الذين حققوا هذا الجمع فبرزوا بروزا لا تخطئه العين. وأن الموقف الحضارى يتمثل فى سؤالين ما تعنيه من عناصر حين الحديث عن شخصية عربية. وما تعنيه من عناصر عند الحديث عن ثقافة عصرية .. وقد وقف عند أربعة عناصر رئيسة مثلث مدارات هذا الموضوع أولها العقيدة الراسخة بمستويين من الوجود يستحيل أن نخلط بينهما فى التصور ذات إلهية خالقة وعالم الكائنات المخلوقة وما يتفرع على هذه من فروع أهمها كون الإنسان كائنا خلقيا مسئولا عما يفعل وهى وقفة تختلف عن وقفات العصر الذاهبة إلى نسبية القيم والإنسان صانعا لمبادئه بغير سبق من أحد سواه .. وأن فى قيمنا الموروثة من السعة ما يمكننا من التعرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الانتفاع من عصرنا. وأننا فى أسماء الله الحسنى على نحو ما طرقه الغزالى فى (المقصد الأسنى). وثانيها التسامى على دنيا الحوادث المتغيرة ليأذًا بما هو ثابت ودائم سواء فى ذاتنا الباطنة المعبرة عن هويتنا أو فى مرفأ الحياة الآخرة قهرًا للزمن بحياة ليست خاضعة لعوامل الزمن وهو أيضًا يخالف ما فى العصر الذى حلل كل شئ ورفض أى شئ ثابت ونرجح أن نعيش فى عالمين متكاملين شرط ألا نسمح لأحدهما بالتدخل فى مجال الآخر لأنه بغير هذا الفصل الحاد يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الموروث .. إذا جاورنا بين معقول العلم والإيمان

بالغيب فى حياة واحدة نعاصر زماننا بشق وفصل وشيجة القربى بيننا وبين تراثنا بالشق الثانى وثالثها الاهتمام بالكون وفيه نتفق مع الغرب لكن الخلاف أننا نريد الطبيعة مسرحًا للفعل ويريدها الغربيون مجالا لفاعلية العقل تحليلا وتركيبا. والتوفيق هو طريق تربوى من الأساس تدريب للإرادة وتطلع ومغامرة ثم يضيف تدريبًا آخر على النظر العقلى والبحث العلمى. والأجهزة والتقنية .. وثالثها أصالة العربى فى كلامه لغة عربية ولابد من رعايتها على ألسنة أبنائها وأقلام كتابها لأنها بطاقة الهوية التى تجعل العربى عربيًا. ولابد من ترجمة العلوم العصرية وكذلك أدب العصر وفلسفته إلى العربية .. ولا يسعه إلا أن يكرر القول بأنه على قدر ما يصل إلى الثوب العربى من نتاج العصر يكون نصيبنا من العصر. الأصالة هى اللغة العربية والمعاصرة هى أن نصب عصرنا فى وعائها[٥٨].

وقد قيم ما وصلته محاولاتنا فى هذه المجالات الأربعة مجال الوقفة إزاء الألوهية والكون. والوقفة إزاء الطبيعة والواقع المادى. والوقفة فى التعامل مع الطبيعة وأخيرًا الوقفة الخاصة بلغتنا العربية. حيث لاحظ الانقسام فى أولاها بين جديد وقديم وضياع الواقع وما وراءه دفعة واحدة بسعادة الخرافة وفى ثالثها انطواء على أنفسنا نتيجة القهر والهزيمة فتركنا ما بين أيدينا وما فوق رؤوسنا للأجانب والأمل فى جيل جديد. وفى رابعها أننا مضينا شوطا لكن المسافة ما زالت بعيدة عن الهدف النهائى الذى تنسكب فيها – اللغة العربية – كل مقومات العلم والأدب والفلسفة السائدة فى دنيا العصر لنجد العصر كله قد نطق بلسان عربى مبين[٥٩]. وهو ما يعالجه فى تجديد الفكر العربى بشكل أكثر وضوحًا وتفصيلًا.

وكان السؤال الرابع: عن الثورة الفكرية اللازمة؟ وقد أحالنا إلى مواضيع ثلاثة للإجابة هى أزمة العقل فنى حياتنا والواقع وما وراء الواقع ونموذجان من ثورة الفكر .. حيث لاحظ عداوة الناس عندنا للعقل وكل ما يترتب عليه من علوم فالعقل إذا توهج خشى الناس الفتنة لأنه نافذ إلى الأعماق وهم يميلون إلى أخذ الأمور بالبركة ولأنه يتشكك حتى يستقر على عقيدة وهم يريدونها خالصة من كل شائبة وهذه العداوة خاصية أوسط الناس والدولة أيضًا. والكثرة الغالبة يؤمنون بامكانية اكتساب حزب من المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس بل بالحدس كما زعم الصوفية. والفرق بعيد بين من يركن إلى عقله ومن يركن إلى وجدانه حيث ثانيهما واهم فى ظنه وصام لأ ذنيه عن النقد ولا يتنبه لمواضع الخطأ وفى ذلك كل الخطر الذى يجعلنا أقل من الفئران التى تتعلم من تجاربها ..

ولأمور ما زلنا نئن منها فررنا من الواقع لائذين بما وراءه فكانت النتيجة أن ضاع منا الجانبان معًا حيث كثر التواكل والتخاذل واتسعت الخرافة فضاع العلم والإيمان وقد يبدو الضعف فى وقفة مع الواقع لا كوقفة العلماء بل كوقفة الخلعاء يكثرون من الطعام والشراب فالفرار أو الإنغماس فيه فى كلتا الحالتين صورة شائعة للثقافة العربية إبان قوتها .. وباستطاعتنا أن نبنى منظومة من القيم فيها وحدة واتساق ودينامية محركة لها القدرة على رسم حياة مثلى تجمع الأمل والعمل وفق القيم التى تمثلت فى أسماء الله الحسنى . تعالج عرج مدينة العصر وتضمن للإنسان ألا يتمزق وبها يكون لنا دورنا فى بناء حضارة العصر يكون قوامها الحياة بما تعنيه من إدراك وفعل فى كل المجالات مشردين ما فقدناه تحت سطوة المستعمرين. وننصرف بالحياة وفعلها إلى هذه المرحلة الجديدة شريطة أن نخصص جزءا منها لحفظ الجذور الأولى(٦٠).

ولأن ثورة الفكر ليس كثورة السياسة التى تجئ فيها قعقعة المصفحات والطائرات وهتاف الجماهير بل هى ثورة يغلب أن تجئ كقطرات الماء تنصب على الجلمود الأصم وتحسبها ذاهبة بلا أثر وإذا بالأيام تمضى والجلمود يتفسخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة .. وثورة الفكر بصوتها الخافق هى التى تحرك النفوس على مدى الزمن لتثور بذلك الهتاف فى دنيا السياسة والاجتماع. وفى تراثنا ثورات فكرية مكتومة نخشى أن يطول بها الصمت وعلى الكاتبين أن ينفضوا عنها الغبار لعلها تفعل فى الناس فعلها .. أورثنا السابقون كنوزًا وشموعًا أن لم تكن هادية لنا بضوئها فهى كالعدم، وهى كالقروض أقرضونا إياها متوقعين منا أن نردها مضافًا إليها زيادة الريع عرفانا بالجميل .. وأول الثورتين الفكريتين ما وجده عند إخوان الصفا فى الجزء الثانى من رسائلهم من محاكمة بنى الإنسان وأنواع من الحيوان أمام ملك الجان بيراست الحكيم ودلالتها هى البدء مع الناس من مرحلة الصغر نصطدمهم بما لا يتوقعون وهو أنهم وصنوف الحيوان سواسية صدمة تدهشهم تيسر لنا بعد ذلك أن ننفعهم بما أردنا .. لقد صيغت فى رموز هى بالتأكيد دالة على شخصيات وجماعات بشرية تعكس الصراع بين العباسيين وأصناف من المقهورين وعلى المؤرخين أن يفكوا لنا مضامين هذه الرموز(٦١).

أما النموذج الآخر من نماذج الثورة الفكرية فهو غربى من أوروبا بعد زمان إخوان الصفا بأربعة قرون ولئن كانت الثورة الأولى هى تفاوت الناس فى الأقدار فموضع الثورة الثانية هنا أفكار ينسجها الناس بأوهامهم ثم يقحموها على الواقع

وكأنها جزء منه، قطب هذه الثورة هو وليم الأوكامى الذى ظل يدافع عن الفرد وحريته فى أن يستقل برأيه وأن الفرد لا الجماعة محور الاهتمام لأنه مسئول أمام نفسه وأمام خالقه وأمام الناس. ومحور فكرته أن يحذف كل فكرة يثبت ألا ضرورة لافتراضها فى تفسيرنا للعالم وظواهره وهى ما يعرف بقاعدة الاقتصاد فى الفروض تلك التى كان لها تطبيق خاص عند رسل .. وخلاصة الموقف الجديد هى أن الحواس وحدها السمع والبصر واللمس .. إلخ هى وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم وإذا قبلنا بعض القضايا العامة المجردة فإننا نستطيع أن نردها بالتحليل خطوة خطوة إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة وإلا حكمنا عليها بالبطلان. وكانت هذه الثورة التى بشر بها الأوكامى مؤذنة بقيام نهضة عقلية علمية فى أوروبا تعمها اليوم بثمارها .. وأرى أن ما كتبه بيكون قبل ذلك وما أشار إليه أستاذنا الدكتور زكى نجيب فى فصل (عندما يحلم العلماء) نشر ضمن فصول كتاب ثقافتنا فى مواجهة العصر أو فى موضع آخر ربما كان أكثر تمثيلا لنموذج الثورة الثانية من نموذج الأوكامى[٦٢].

وينهى رأيه متسائلا عما أصاب العربى المعاصر من جوانب الضعف حتى صار إلى ما صار إليه من سلبية واسترخاء ويرى عللا كثيرة وقف منها عند اثنتين أولها ما بين الناس من تفاوت فى ممارسة الحقوق والواجبات والذى تبعه إهدار كرامة الإنسان فغاض فى أنفسهم معين الإبداع والابتكار وثانيها مجاوزة الناس للواقع إلى ما يخلقونه عن ذلك الواقع من أوهام بشكل هزَّ صورة العالم الطبيعى فى أعيننا فسد المصادر الحقيقية التى تنبع منها العلوم .. وأنه استعار من تاريخ الفكر ثورتين أولاهما من إخوان الصفا يعالج بها العلة الأولى والثانية من وليم الأوكامى يعالج بها العلة الثانية وقصارى الكاتب أن يكتب وليس فى وسعه أن تفتح له الأبصار والأسماع والقلوب[٦٣].

ولنا أن نضيف إلى نموذجى ثورتيه السابقتين ما سبق أن أسماه (ثورة فى اللغة) ذلك الفصل السابع من تجديد الفكر العربى التى رآها - الثورة الفكرية - ضرورة أن نبدأ من اللغة ومراجعة طرائق استخدامها إذ عملية التفكير مستحيلة بغير اللغة وأن نتغيا فيها الانتقال من حضارة تتحقق باللفظ وتهتم بالجرس إلى حضارة الأداء والعمل، من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة والتصنيع. وضرورة أن تحدث نقلة من اللفظ إلى معناه من الشكل إلى المضمون لتكون أداة تواصل وتوصيل[٦٤].

هـ- أدوات التحقق:

هذه النظرية الفلسفية لتجديد فكرنا العربى والتى انتهت إجابات أسئلتها الإجرائية بضرورة الثورة تستكملها بل تحققها ثورة أهم وأخطر هى ثورة فى التعليم وفى طرقه ووسائله تفتح للنشء ضروبا من التدريب والإبداع والابتكار بعيدًا عن قهر الحفظ والتلقين وبقهر الأمية بكل ضروبها ومجالاتها يتحقق لأمتنا جيل يجيد علوم العصر وقادر على نقل حضارته وصياغتها فى لغته الفصيحة وفى أشكال وأساليب حياته اليومية فى إطار من القيم الخالدة النابعة من الدين والأخلاق والتجربة الحية ويقدرهم على التخطيط وحساب المستقبل وتسخير كل أدوات العلم فى رسم الخطط لبلوغ الأهداف فى دفعة من طموحات الحلم وتحسب المخاطر والآمال على نحو ما حلم بيكون فى أطلنطس الجديدة وعلماء أوروبا فى مجتمع جديد أو الكارثة .. تعليم يستطيع أن يغرس قيمة العمل الجماعى فى مؤسسات تصون العقل على نحو ما لمسه مفكرنا العظيم فى (دماغ عربى مشترك) وتخدم سلطات العقل ممثلة فيما دعا إليه فى موضوع السلطة الرابعة التى جعلها للعلماء، إليها يرجع كل رجال الأمر والنهى والسلطة الخامسة التى جعلها لرابطة القلم أو الكتاب، إنه بغير هذه الثورة التعليمية لن يتحقق تجديد الفكر العربى .. وهذه الثورة نجد عنها كلاما فى مؤلفاته وأحاديثه ومقالاته لكنها لم تأخذ عناية منفردة كمشروع حضارى إليه ترتد كل المشاريع وعليه يقوم كل مناشط الحياة .. فنحن ما زلنا بحاجة إلى ثراء عطائه ونبض فكره لإثراء هذا الموضوع الهام.

٥- كلمة أخيرة:

بقى أن أقول أن هذه السياحة الظافرة لمفكرنا العظيم فى تراثنا العربى وفى تراث الآخر - الغرب - المعاصر حفلت بعديد من الجذور والبذور والثمار فى حصاد جيد. ولا تزيد أفكار الآخرين من أعلام أمتنا شيئًا عما عاد به هذا الملاح الظافر بل لعلهم ما جاءوا بمثل ما جاء فيما كتبوا من محاولات فى هذا الموضوع[٦٥]. ونكتفى بالقول الذى قاله محمد إبراهيم شريف بأن مهمة السعى لاكتشاف جوهر ذاتنا وجذورها لم يحمل عبئها الأمسيون الذين عاشوا بعقلية الماضى بل عصريون مجددون ممن نهلوا من ثقافة الغرب مثل الطهطاوى ومحمد عبده[٦٦]. وإنى واجد الدكتور زكى نجيب واحدًا من هؤلاء.

الهـــوامـــش

١ - تجديد الفكر العربى، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، ثقافتنا فى مواجهة العصر.

٢- تجديد الفكر العربى ٨٢/ ٨٣.

٣- الشرق الفنان، محاولة أولى لهذه النظرة، تجديد الفكر العربى ١٦/١٥.

٤- الشرق الفنان، طبعة الهيئة القومية للكتاب سنة ١٩٩٣م ص٢.

٥- المرجع السابق ص٥، ص٣٨، ص٦٤.

٦- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، طبعة دار الشروق ط٣ ص٤٦٤/٤٣٧.

٧- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ٢١/١٤.

٨- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ص٣٠١.

٩- د. إمام عبد الفتاح إمام الفلسفة الثانية عند زكى نجيب مجلة عالم الفكر مارس. سنة ١٩٩٠م ص٩٦/٦٨.

١٠- قيم من التراث ١١٨/١١٧.

١١- ثقافتنا فى مواجهة العصر، توضح العلاقة العضوية بين المحاولات الثلاثة ص٨/٧.

١٢- تجديد الفكر العربى ٦١/٢١.

١٣- تجديد الفكر العربى ٦٨.

١٤- نافذة على فلسفة العصر ٦١/٥٨، تجديد الفكر العربى ٢٧٩.

١٥- تجديد الفكر العربى ١٧١/١٣٧.

١٦- المرجع السابق ٣٠٢/٢٥٧ أيضًا د. إمام عبد الفتاح إمام مجلة عالم الفكر مارس سنة١٩٩٠م.

١٧- تجديد الفكر العربى ص٣٠١.

١٨- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٩٧.

١٩- المرجع السابق ١٩٦.

٢٠- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠٥/٢٠٤.

٢١- هموم المثقفين ٨٣/٨٢.

٢٢- المرجع السابق ٩١/٨٥.

٢٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠١.

٢٤- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق - ط٣ ص٢٢/١.
٢٥- المرجع السابق ٥٧/٣٩.
٢٦- المعقول واللامعقول ٩٠/٨٩.
٢٧- المرجع السابق ٩٥/٩١.
٢٨- المرجع السابق ١١٨/١١٤.
٢٩- المعقول واللامعقول ١٦٥/١٤٦.
٣٠- المصدر السابق ٢٠٧/١٨١.
٣١- المصدر السابق ٢٢٦/٢٢٥.
٣٢- المعقول واللامعقول ٢٣٨/٢٣٧.
٣٣- المرجع السابق ٢٦٧.
٣٤- المرجع السابق ٢٩٧/٢٩٦.
٣٥- المعقول واللامعقول ٣٤٦/٣٤٤.
٣٦- المصدر السابق ٣٥٣/٣٥٠.
٣٧- المعقول واللامعقول ٣٦٦.
٣٨- المعقول واللامعقول ٣٨٠/٣٧٧.
٣٩- المعقول واللامعقول ٣٨٦/٣٨٢.
٤٠- المصدر السابق ٤٢٣/٤١٦.
٤١- نافذة على فلسفة العصر٢٤/١٢، ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٤٩/٢٤١.
٤٢- المعقول واللامعقول ٤٦٤/٤٦٣.
٤٣- المعقول واللامعقول ٤٤٤/ ٤٤٥.
٤٤- ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق - ط٢ ٨/٧.
٤٥- المرجع السابق ١١١/٩٦.
٤٦- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٢٦/١١٢.
٤٧- المرجع السابق ٨/٧ أيضًا ٢٩٦. مجلة الهلال فبراير سنة ١٩٦٨.
٤٨- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٦/٩.
٤٩- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٥/٢٢.
٥٠- المرجع السابق ٣٠/٢٧ أيضًا تجديد الفكر العربى ٢٢٣.
٥١- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٣٦/٣٤.
٥٢- المرجع السابق ٤٩/٣٧.

٥٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٣٠/٢٤٠.
٥٤- المرجع السابق ٢٥٧.
٥٥- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٥٠/٢٦٨.
٥٦- المرجع السابق صـ ٢٦٩ أيضًا مجلة الهلال فبراير سنة ١٩٩٨م.
٥٧- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٥٤/٦٧.
٥٨- ثقافتنا فى مواجهة العصر صـ ٦٥ تجديد الفكر العربى صـ ٢٠٥/٢٥٣.
٥٩- المرجع السابق صـ ٦٧.
٦٠- ثقافتنا فى مواجهة العصر ٦٨/٩٣.
٦١- المرجع السابق ١٧٨/١٨٥.
٦٢- نافذة على فلسفة العصر صـ ١٢/٢٤ أيضًا ثقافتنا فى مواجهة العصر صـ ٢٤١.
٦٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٨٦/١٩١.
٦٤- تجديد الفكر العربى ٢٠٥/٢٥٧.
٦٥- د. فؤاد زكريا (خطاب إلى العقل العربى) طبعة كتاب العربى العدد١٧.
د. عماد الدين خليل (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) كتاب الأمة العدد ٤.
د. عمر حامد الأنصارى (تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها طبعة المؤسسة العربية).
د. عبد العزيز كامل: الإسلام والعروبة فى عالم متغير، كتاب العربى يناير سنة ١٩٨٥م.
٦٦- د. محمد إبراهيم شريف: اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم فى مصر صـ ٥٥.

كتــاب

"هذا العصر وثقافته"

للدكتور زكى نجيب محمود

تحليل نقدى

د. عصمت نصار



لا نكاد نلمح من بين المفكرين العرب فى النصف الثانى من القرن العشرين من هو أكثر من زكى نجيب محمود عناية بقضايا الثقافة والتثقيف. فكانت شاغله الأعظم وهمه الأكبر، وقد أعربت عن ذلك مؤلفاته التى حوت تأملاته وتحليلاته ونقداته ومناقشاته لكل نواحى حياتنا الثقافية: (ثوابتها ومتغيراتها، نجاحاتها وإخفاقاتها، قضاياها وإشكالياتها)، وهموم المثقفين وعيوب المثقفين ومعوقات التجديد والتحديث.

ومن هنا يبدو الجانب الأول من أهمية هذا الكتاب الذى نعرض له، فقد حوى بين دفتيه تسعاً وأربعين مقالة من أهم المقالات التى انتخبها مؤلفه من بين مقالات التى تجاوزت السبعمائة والخمسين فى هذا الموضوع أما الجانب الثانى فتفصح عنه الفترة الزمنية(*) التى سطرت فيه مقالاته وهى تمثل حلقه الوصل بين طورين من أطوار فكر المؤلف ألا وهما: طور التأمل والتحليل والاستيعاب لمعطيات الثقافة العربية، وطور النقد والنقض والإستبعاد. الذى حاول فيه تقويم المعوج وإعادة البناء وطرح ما فسد من قيم تلك الثقافة.

والكتاب فى مجمله لا يعبر عن أصالة وطرافة آراء زكى نجيب محمود فحسب، بل يكشف عن العديد من ملكات المؤلف وسمات أسلوبه ومنهجه وغير ذلك من الأمور التى سوف نعرض لها بعد قليل.

والأمر الذى لا رياء فيه هو أن الكتاب شائق ومثير وقد اجتمعت له من عوامل الإثارة، وسلاسة الأسلوب، ووضوح المعانى والمرامى، وتعدد القضايا، وتنوع الموضوعات، ما لم يتأت لمثله من الكتابات الجادة التى تصدت لمشكلات ثقافتنا العربية.

وأول ما يصافحنا من هذا الكتاب هو العنوان فهو على بساطته لا نستطيع تجاوزه إلا بعد النظر فى الأسئلة التى احتشدت فى أذهاننا لتحول بين أعيننا وأصابعنا وبين النفوذ إلى صفحاته.

ترى هل كان المؤلف يريد بتقديم اسم الإشارة (هذا) لإثارة الانتباه والتحديد والتعين؟ أم تحسبه إيماءة نقدية تحمل بين ثناياها التهكم والتوليد؟

وهل الرابطة التى وضعها بين حدى العنوان (و) هل هى رابطة تبعية أم إضافة؟ أم يريد بها وصف الحال؟ أم استئنافية تنبئ عن التبعة والمصير؟ أم رابطة منطقية تربط بين قضايا العصر وقضايا الثقافة (عصر العلوم الغربية وثقافته فى الشرق الغيبية)؟ أم مقابلة بين عصر التكنولوجيا وثقافة الكلامولوجيا؟ أم هو مجرد عنوان

لإحدى مقالات الكتاب وقد فضله المؤلف لقوة جرسه ومضمونه الفضفاض الذى جعل منه جنساً كليا تدرك تحته الأنواع؟

ولا حيلة لنا إزاء هذه التساؤلات إلا أن نجتهد فى فحص متن الكتاب والبحث بين سطور مقالاته عن الإجابة وفصل الخطاب.

* * * * * *

فإذا ما استعرضنا عناوين(*) المقالات المتباينة التى حواها متن الكتاب، فسوف نعتقد منذ اللحظة الأولى أنها مجرد شتات مجمعة، لا رابط يؤلف بينها ولا سياج يجمعها. أما إذا طرحنا بناءها الأدبى، للنفوذ إلى بنيتها الفكرية، فسوف نلاحظ وجود:- خيط دقيق يلضم أجزاءها، حتى بدت نسيجا واحداً، ولحنا رئيسا يضبط نغماتها. ويبدو ذلك بوضوح فى الإيقاع المنتظم الهادئ الذى انتقاه المؤلف لعرض أفكاره، وبسط آرائه. ومن ثم يمكن تقسيم القضايا التى تطرق إليها المؤلف خلال مناقشاته لموضوع الكتاب" هذا العصر وثقافته" إلى أربع قضايا هى:-

-مفهوم الثقافة العربية وثوابتها ومتغيراتها.
-ثنائية الفكر ووحدة المنهج ودرء التعارض بين الأضداد فى كتابات المثقفين.
-ضرورة انتهاج الأسلوب العلمى وانتحال الفلسفة الوضعية فى التخطيط لثقافة المستقبل.
-رسالة المثقف وواجبه نحو أمته.

أما القضية الأولى "مفهوم الثقافة العربية وثوابتها ومتغيراتها" فتعد بلا منازع المقدمة الأولى "الصادقة الموجبة" التى حمل عليها المؤلف جل آرائه النقدية حيال الثقافة العربية، وهى كذلك اللحن السائد فى سائر المقالات.

فقد ذهب مفكرنا إلى أن محاولة الجمع بين التراث التليد والفكر الوافد الجديد فى قضية تأليفية واحدة بغية الرقى والتقدم مع الحفاظ على الهوية والثوابت الثقافية، يعد من الإشكاليات التى يتعذر على الأمم الشرقية الناهضة الفصل فيها "كيف أصون تراثى ليبقى هذا التراث فى حياتى الحاضرة كائناً حياً لا مجرد أثر من آثار المتاحف، ثم كيف يتفاعل هذا التراث نفسه مع مقومات هذا العصر، تفاعلا يجعلنى أحيا الجانبين معا بغير تكلف ولا تصنع ولا ادعاء، فأظل عربيا كما كنت دائما، وأكسب صفة المسايرة لعصرى حتى لا أتخلف فيصيبنى الركود فالجمود فالموت" (1).

وذلك على العكس من الأمم الغربية الراقية التى لا تجد أدنى فصام بين القديم والحديث فى ثقافتها. ويرجع ذلك فى رأيه إلى عدة أمور:-

إنّ الأمم الشرقية الناهضة ومنها العربية قد عجزت عن توظيف ماضيها لخدمة حاضرها، فى حين أن الثانية الغربية قد نجحت فى ذلك.

وإنّ الثقافة الجديدة الوافدة هى صنيعة الغرب وهى بطبيعة الحال غريبة عن الفكر الشرقى الذى لم يساهم فى صنعها من قريب أو من بعيد بشئ يذكر(*)(٤) "فحضارة العصر ليست من صنعنا ولا شاركنا فى ذلك الصنع بكثير أو قليل، بل هى حضارة فتحنا بابنا، فإذا هى واقفة أمامنا كائنا عملاقا متكامل البناء والأجزاء، يريد الدخول فى الديار، أو نريد له نحن مختارين ذلك الدخول، فأخذتنا الربكة الشديدة(٢)" .

إنّ تخلف الشرقيين قد حال بينهم وبين الانتقاء والنقد، الذى يمكنهم من التوفيق بين ثقافتهم العريقة وبين الحضارة الغربية الحديثة السائدة التى فرضها العصر عليهم.

ويقترح بعض الحلول منها ترجمة النتاج العلمى إلى الثقافة العربية، وتهذيب بعض العادات والتقاليد لتتوائم مع علوم العصر.

ويقرر أن تماسك أى أمة مرهون باتفاق أفرادها على الثوابت والمتغيرات فى الثقافة التى يحيونها، ويميز هنا بين الجانب المادى والروحى للثقافة، ويخص الأول بالفعل والأنشطة العلمية والعلوم التجريبية، أما الثانى فينسبه لكل المعارف النظرية والعادات والتقاليد والفنون والآداب. وهو فى ذلك أقرب إلى الفكر الإنجليزى. ويعتب على المثقفين العرب عدم اتفاقهم على تحديد مفهوم التحضر والثوابت الثقافية ومعاييرها. (٣)ويؤكد أن الفرق بين الثقافة العربية والثقافة الغربية يكمن فى أن الأخيرة اتخذت من المنهج العلمى سبيلا للنظر إلى العالم بكل ما فيه، وذلك خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر: وهى تلك الفترة التى تخلت فيها ثقافتنا العربية عن المنهج العلمى مكتفية بالشروح والحواشى فى تصانيف علمائها تحت وطأة العزلة الحضارية التى فرضتها عليها سطوة الأتراك العثمانية. محاولا بذلك الإجابة عن السؤال المطروح "لماذا تقدمت أوروبا بعد تخلف. وتخلفنا نحن بعد تقدم (*)؟ "(٥).

ويحدثنا عن جدلية العلاقة بين الغايات والآمال الإنسانية وبين مقتضيات العصر الذى تتحكم فيه ثقافة الحاضر ومتطلباته. ويرى أن تمرد بعض الكتاب

الأوربيين على حاضرهم وتنبؤهم بانهيار حضارة الغرب العلمية، ودعوتهم للعودة إلى الماضى والعزوف عن المعقول إلى اللامعقول، ما هو إلا إحدى صور الفصام بين أحلام الفلاسفة المثالية، ورؤى العلماء الواقعية.

ويوضح لنا أن نقد الغربيين لحضارتهم العلمية لا يصح أن يتخذه بعض الرجعيين حجة لتبرير انصرافهم عن العلوم العصرية، وعزوفهم عن المنطق العقلى إلى منحى الخرافة. وذلك لأن ما يعانيه الغرب لا يعدم أن يكون وعكة صحية تعرض لها بعض الأصحاء. أما نحن فمازلنا نعانى من آلام المرضى.

وما برح يؤكد أن همه الأول هو البحث عن تلك الصيغة التى تجمع بين الأصالة والمعاصرة " ولكننا مع ذلك كله لا نخلو من مشكلة هى أعسر المشكلات وهى الصيغة التى تجئ بها حضارة العصر لتمتزج بتراث لنا أصيل " [٧].

ويعد الحفاظ على ثوابتنا الثقافية بعد نقدها، أولى الخطوات التى يجب أن نخطوها فى طريق التقدم، مبيناً: أن التمسك بها هو الدواء الشافى، بينما التفريط فيها هو علة كل داء. ويضع الدين والقومية والجبلة الخلقية فى مقدمة الثوابت التى يجب علينا أن نحرص على سلامتها من العطب والجنوح والجموح.

وذهب إلى أن لكل ثقافة ثوابتها التى لا تؤثر فيها الأزمات ولا تبدلها الأحداث، وهى التى تحدد معالم الشخصية القومية تميزاً من سواها. أما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ. ومن ثم فعقيدة التوحيد أولى هذه الثوابت بوصفها المرجع الأول للقيم الأخلاقية الروحية[٨]. وبين أن تدين المصريين كان وراء تماسكهم ووحدة قوميتهم على التاريخ، وعلة موازنتهم بين مصلحة الفرد وصالح الجماعة[٩]. ووضح أن العروبة حقيقة راسخة فى وجدان كل عربى، تؤكدها الطبيعة والثقافة ووحدة التاريخ. وإن أبت ذلك مكائد الغرب المستعمر من جهة، ووجود إسرائيل من جهة ثانية، والعصبية الإقليمية من جهة ثالثة[١٠]. وهو بذلك يجعل من الطابع القومى إحدى ركائز الثقافة الثابتة، وعليه فهو يرفض دعوة بعض المتشيعين للغرب لعولمة[*] الثقافة، مع حرصه على وجود آليات التواصل الحضارى بين الأمم المختلفة ولا سيما فى ميدان العلم "ضرورة أن يكون لكل ثقافة قومية معاييرها الخاصة، بالإضافة إلى المجال المشترك الذى يجب أن يتفق فيه الناس جميعا، وأعنى به مجال العلوم وأشباهها، ومن هذه وتلك تكون صورة العصر" [١١].

أما القيم الخلقية والجمالية فيرى من الواجب علينا تحديد مفهومها وتعيين مدلولاتها في الواقع الذى نعيشه، ونقارن بين ما يجب علينا الإبقاء عليه منها باعتباره من الثوابت الثقافية، وما ينبغي علينا تركه باعتباره من المتغيرات الاجتماعية، التي تخضع لمقتضيات العصر. مبيناً أن هذا الصنيع يخلق توازنا بين الثقافة الموروثة، والحضارة السائدة. وراح ينقد الكتابات التى تعيب على المصريين تمسكهم بهويتهم ومشخصاتهم الثقافية، موضحا أن التمسك بالقيم الدينية الصحيحة لم يكن وراء تخلف المصريين أو العرب أو الشرقيين كما أن احترامهم لما جبلوا عليه من مكارم العادات والتقاليد لا يمكن اعتباره تضحية من جانبهم بحريتهم وإهدارًا لحقهم فى التمرد على سلطة الماضي وبين أن أى محاولة لنقض ثوابتنا الثقافية بغية التجديد والإصلاح، لن تنجح إلا في بلبلة الرأى العام، وانحطاط المجتمع، وسخط العوام على النهضة وأربابها[١٨]. ويعد الطريق التى سلكها محمد عبده وتلاميذه هى آمن الدروب - للتثقيف والتنوير. وذلك لاتخاذها من الدين أداة للنقد والتقويم، ويرجع علة إخفاق هذا المنحى عن تحقيق أهدافه إلى عجز دعاته عن تطبيق خططهم، في ظل استبداد القوى السياسية من جهة، ومهاترات الرجعيين التي استعدت عليهم الرأى العام من جهة أخرى[١٩].

وإذا ما انتقلنا إلى القضية الثانية " ثنائية الفكر ووحدة المنهج ودرء التعارض بين الأضداد في كتابات المثقفين" فإننا سوف نجدها قد شغلت حيزا كبيرا من صفحات هذا الكتاب، وسندرك مدى حرص المؤلف على مناقشتها في مواضع عديدة من مقالاته:- فقد نزع زكي نجيب محمود إلى أن ثنائية [*]الأفكار (قديم وجديد، نظر وعمل، منهج ومذهب، دين وعلم، انتماء واغتراب) [٢٠]في الثقافة العربية هى علة تثاقف المفكرين، وتباين منابر المثقفين. وأنه لا سبيل لدرء التعارض بين طرفي هذه الثنائيات لإيجاد الصيغة المثلى لفض تنازعها، إلا بالتحليل والنقد.

وانتهى إلى أنه من الخطأ التعامل معها بأسلوب واحد، وقام بطرح عدة صيغ لذلك منها التجاور، اللزوم، الفصل والنقض والاستبعاد، التوفيق).

ويرى أن هناك ثنائيات لا يمكننا الإطاحة بأحد طرفيها اتقاء لصراعها. وذلك لأن بعضها يحوى تقابلا بين الثوابت والمتغيرات، والعام والجزء. وتكمن المشكلة من وجهة نظر المؤلف في أن أطراف هذه الثنائيات قد ألفت التصارع والتصاول، بغية تغلب أحد أطرافها على الآخر لاختلافهما في الطبيعة والسمات.

ونظرا لعوز ثقافتنا العربية لكليهما كانت علاقة التجاور هى أنسب الصيغ، لتعايشهما معا ويسوق لنا على ذلك العديد من الأمثلة (الإيمان والعلم، المادى والروحى، المبدأ والمذهب) فالإيمان بالله والتدين والعلم ليسا طرفين متعارضين، وأن اختلاف طبيعة كل منهما لا تدعو لتنابذهما وتخاصمهما. فسبيل الإيمان هو التصديق بالمبادئ والإقتناع بالقيم.

أما العلم فسبيله هو التيقن من الوقائع التى نخطط بمقتضاها لأفعالنا. [٢١]وأنه لا سبيل لنهضتنا إلا إذا اتخذنا من الدين سبيلا لاقتحام كل أبواب العلم الموصدة دوننا "أن توقف وثبات قوة العلم عن جبروتها بأن تعيد الدين إلى قوته فى نفوس البشر ليكون العلم إلى جانب الدين قوتين تحدثان التوازن المطلوب".[٢٢] "إننى مؤمن أشد ما يكون الإيمان، بأن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية التى طال بنا عهدها، وأعنى نهوضنا الذى يتيح لنا أن نسير مع سائر الدنيا سير الشركاء لا سير الأتباع، لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين والوسائل من العلم".[٢٣]

وبين أن التعايش بين الروحية والمادية ليس بالأمر العسير فى ثقافتنا مادامت لدينا القدرة على عدم الخلط بينهما من جهة، ومداوات داء التعصب الذى يدفعهما للتباغض من جهة ثانية، والتمييز بين المعقول واللامعقول من جهة ثالثة[٢٤].

ويتناول ثنائية المبدأ والمذهب: ويؤكد أن وجود المذاهب فى ميادين الفكر والأدب والسياسة والفن، لا يعنى الانطواء تحتها دون أصحاب المبادئ المستقلة أى أحرار الفكر الذين انطووا على أنفسهم مستقلين عن الأحزاب أو المذاهب الموجودة، وهو بذلك يفضل فى هذه الثنائية علاقة التجاور بين رأى العصبة، وروئ الإفراد "والأمنية عندى هى أن يتاح لصاحب الرأى المستقل مكان، بجانب الاتحاد أو بجانب الأحزاب إذا نشأت الأحزاب. حتى لا ينطوى على رأيه ذاك صامتاً، فتضيع منا أفكار ربما كانت هادية"[٢٥].

ويسوق مفكرنا نموذجا آخر لثنائية الأفكار فى ثقافتنا العربية، لا تصلح معه إلا علاقة التأليف واللزوم. ومنها ثنائية (النظر والعمل، اللفظ والمعنى، الهدم والبناء) فهو يعد هذه الأطراف وجوهًا لعملة واحدة. وذلك لافتقار كل طرف منها إلى الطرف الآخر. فهو يعد البون الشاسع بين النظر والعمل فى ثقافتنا من معوقات تقدمنا، وعلة تأرجح حياتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. الأمر الذى جعل من ثورتنا الفكرية انقلابا زائفاً، ويقابل بين الثورة الفكرية فى الغرب والشرق، ويقرر أن الأولى ثورة أنماط نجحت فى تغيير الواقع الأوروبى كله تدريجيا، أما الثانية لا تعدو

أن تكون محاولات للتبرير غير متواصلة لا ترقى لمقام الثورات. وذلك لأن أصحابها لم يلتفتوا إلى غمسها فى الرأى العام بقدر سعيهم إلى شرحها وإثبات مزاياها "فأقول إن طريقتنا فى النظر لم تزل - كما كانت منذ قرون - هى البحث فى الموروث عن الشواهد التى تبرر الجديد أو لا تبرره" فالثورة الحقيقية عنده هى الوقوف أمام المشكلات وقفة العالم الذى يلاحظ ثم يجرب بحثا عن الحلول(٢٦) ويمضى مع التحليليين الإنجليز المعاصرين إلى أن علة العديد من مشاكلنا المعرفية ترجع إلى الخلط بين المفاهيم القديمة للألفاظ، والمعانى الإجرائية الحديثة لها.

وأن معالجة ذلك تبدو فى تحديد المعانى والمعايير تبعاً لوجودها فى الواقع الذى نعيشه(٢٧).

ويربط كذلك بين حركتى الهدم والبناء، باعتبارهما أداة واحدة للنقد والإصلاح والتغيير. فبين أن قادة الفكر العربى قد أخفقوا فى تهيئة الرأى العام لهاتين الحركتين، الأمر الذى جعل من عمليتى الهدم والبناء مظهراً خارجياً للنهضة والتحضر. فلم يفلح بعضهم فى رأيه فى اجتذاب الجمهور لمشاركته هدم القيم الفاسدة، وتهيئة الأرض لوضع الأسس التى يشيد عليها البناء الحديث. بينما اكتفى فريق ثان بحمل معول الهدم مع جهله بفن البناء، وراق لفريق ثالث تشييد مدينة فاضلة وفاته دراسة الأرض والبيئة التى سوف يقيم عليها مدينته "إنّ رفض الواقع المريض أمر ضرورى فى ذاته، لكنه وحده لا يكفى إذ يجب أن يسايره تصور واضح لواقع صحى جديد، لكن مثل هذا التصور لا يضعه إلا رجل الفكر النظرى بجانبه الفلسفى والعلمى، وهو ما أظنه مفقودا، أو شبه مفقود فى حياتنا الثقافية الحاضرة"(٢٨).

كما حرص المؤلف على التأليف بين الإظهار والإضمار موضحاً أن تجار الكلمة ومزيفى الوعى هم الذين يقولون ما لا يؤمنون به ويتشدقون بما يعجزون عن تنفيذه. وأن الفلسفة التى يجب على المثقفين العرب من زعماء الإصلاح اتباعها هى الصدق والمصارحة "لا، لم يعد فؤاد الفتى نصفا، اللهم إلا إذا أصر هذا الفتى على أن يلوذ بعصر غير عصره؟ والأصوب أن يقال اليوم: دماغ الفتى نصف ونصف أجهزته العلمية التى تتكشف فيها معارفه ومهاراته"(٢٩).

ويقدم لنا نمطا ثالثا من الثنائيات لا يصلح معه إلا الفصل بين طرفيه، ثم نقض طرفه السلبى واستبعاده. ويصرح المؤلف بأن هذا النمط دخيل على ثقافتنا، وأن تخلفنا، وضعفنا، وابتعادنا عن الروح العلمية، هو الذى أعانه على الظهور والذيوع فى كتابات المثقفين. ومن أبرز صوره (الانتماء والاغتراب، النقض الذاتى

والنقد الموضوعى) فيتحدث عن الانتماء والاغتراب باعتبارهما شعوران لا يخلص منهما المرء تجاه الجماعة التى يعيش فيها، وبين أن الاغتراب هو خصلة الأيقاظ الأصحاء الذين شاركوا فى صنع القيم التى يعيشونها. أما الاغتراب فهو مسحة الانعزاليين الذين رغبوا عن التفاعل مع المجتمع، وأبو إلا أن يتخذوا من رفضه سبيلا لنقده ونقضه فلم يتمكنوا من هذا ولا ذاك[٣١].

ويعيب على بعض الكتاب العرب استغراقهم فى الذاتية حتى أصيبوا بنرجسية النقد، تلك التى لا تعنى عنده، إلا القدح والنقض الذى لا يسعى إلا للتشويه.

الأمر الذى يبرر دعوته لفصلهما عن ذلك النقد الموضوعى، الذى لا يمارسه إلا الوعاة من الكتاب، الذين فطنوا إلى واقعهم وعاشوه، ودرسوا أصول الفن فاستوعبوه، ويرى أن مكمن خطر النرجسيين ليس فى آرائهم المريضة فحسب، بل فى تلك المثاقفات المصطنعة التى يثيرونها بغية الظهور والشهرة، متغافلين عن تلك الآثار السلبية التى تعود على الرأى العام من جراء ذلك [٣٢]"ولو كان أولئك الذين يملأون أوعية الطواحين هواء لتخرج للناس هواء، يقصرون مشغلتهم على أنفسهم، لتركناهم وشأنهم حتى ولو رفعتهم طواحينهم تلك إلى الصدارة الملحوظة، لكنهم يجرون الفلاح والعامل وربة البيت والطبيب والمهندس والمدرس وراصف الطريق وبانى الجدار وخابز الرغيف، يجرونهم من ميادين العمل ليشهدوا الطواحين وهى تعبأ بالهواء ثم وهى تلفظه هواء، وينصرف المتفرجون بعد الموكب: لا الجائع قد طعم، ولا العارى قد اكتسى، ولا المريض قد برئ، ولا الجاهل قد زالت غشاوته"[٣٣]

ويعرب المؤلف عن انطوائه تحت لواء الاتجاه المعتدل المستنير، وذلك فى موقفه من ثنائية القديم والجديد. تلك التى فضل التوفيق بين طرفيها شريطة ألا يفنى أحدهما فى الآخر، أو التضحية بأحدهما مرضاة لقرينه. بل نقد كلاهما وتوظيفه لخدمة قضايا العصر والتخطيط للمستقبل[٣٤].

وراح يبين أن الكتاب الذين يؤثرون الماضى على الحاضر، وينتصرون إلى التراث باسم الأصالة، ويرفضون التجديد والتحديث بحجة أنه غريب عن ثقافتهم التليدة. قد غاب عنهم أن التقليد والتجديد ضدان لا يجتمعان، وأن قانون التطور يقضى بأن البقاء للأصلح وهو القادر على معايشة العصر[٣٥]. وأن القائل بأن "من فات قديمه تاه" قد فاتته حكمة القائل "من اكتفى بقديمه جمد ومات"[*][٣٦].

وأخذ كذلك على بعض المجددين تشيعهم للغرب وغلوهم فى الدعوة لإتباعه، وتجاهلهم لثوابتنا الثقافية التى تحفظ كياننا، وعجزهم عن إيجاد الصيغ

المناسبة لإقناع الرأى العام بآرائهم وخططهم الاصلاحية. فمصابيح التنوير يجب أن تستمد زيتها من الداخل وليس من الخارج، وأن ثمار التجديد لا تنفج إلا بقدر ثبات جذورها فى التربة التى تنبت فيها. فالاقناع والاقتناع، والتقنين هى الخطوات التى يجب أن تخطوها الأمم الطامحة للتقدم. وأن ضروب ابن رشد الثلاث (الحكمة، الجدل، الموعظة) هى النهج الأقوم للتحاور والاقناع شريطة عدم الخلط بينهم [٣٧].

وانتهى إلى أن بطولة دون كيخوته[*] لا يطرب لها إلا السذج من العوام[٣٨] وأن القطيعة التى دعا إليها الغزالى بيننا وبين الغرب تأباها طبيعة العصر وثقافة الواقع الذى نعيشه وأنه لا سبيل لنا إلا التوفيق بين الأصالة والمعاصرة[٣٩]. "حاضرنا لابد أن يكون نسيجاً من قديم وجديد القديم هو لحمته والجديد هو سداه"[٤٠]

أما القضية الثالثة "ضرورة انتهاج الأسلوب العلمى وانتحال الفلسفة الوضعية فى التخطيط لثقافة المستقبل" فقد عنى المؤلف بطرحها بين ثنايا الموضوعات التى تناولها باعتبارها سياجاً عاماً لأفكاره أو نسيجاً مميزاً لجل آرائه وهى تكشف فى جملتها عن النزعة الوضعية المنطقية، وبين تبنيه للأسلوب العلمى، ويبدو ذلك فى تفرقته بين النظرة السطحية الساذجة وبين النظرة العلمية المدروسة. وتأكيده على أن ثقافة المستقبل يجب أن ترتكن على الثانية وتستبعد الأولى تماما[٤١] فقد أوضح أن مقياس الصدق والحقيقة لا يمكن استنباطه من جزء دون باقى الأجزاء. كما أن الافتراض وحده لا يمكنه أن يحل محل اليقين التجريبى[٤٢].

وألح على ضرورة اتباع المنهج العلمى للكشف عن ثوابتنا ومتغيراتنا الثقافية لكى يتثنى لنا التخطيط للمستقبل، ومعرفة أن الدين من أرسخ ثوابتنا التى لا سبيل لتبديلها " أقول إن هذا الشعور الدينى العام مميز ثابت لنا، مهما يطرأ على تياره الدائم من متغيرات الشعائر فى مراحل التاريخ ومتعاقب الديانات....

إننا إذ ندعو مخلصين إلى العقلانية الصارمة فى شئون حياتنا، فلسنا نريد بهذه الدعوة أن نتناقض مع ذلك الجذر الدينى العميق فى نفوسنا"[٤٣]

وقد حرص المؤلف على تحديد السمات الرئيسة لثقافة المستقبل التى يبتغيها.

ومن أهم هذه السمات: اتخاذها من التحليل منهجاً للفصل بين المعنى الفنى للمصطلحات، وبين دلالاتها الإجرائية موضحًا مدى الضرر الذى يقع على المجتمع من جراء تباين الدلالات الإجرائية للمصطلحات، ولا سيما تلك التى تؤثر فى سلوكهم مثل مصطلح الديمقراطية والعلم والاشتراكية والحرية. "بغير هذا

التحديد يحدث الخلط فى أفهام الناس خلطاً نراه بأعيننا ونسمعه بآذاننا حين نرقب الناس وهم يتجادلون فى هذه المعانى، فندرك كيف يتجادلون على غير أرض مشتركة، إذ يكون لكل منهم معنى فى ذهنه غير المعنى الذى يجادل به زميله"(٤٤).

وثانى هذه السمات هو تضافر أروقتها وتجمع أشتاتها لخدمة العصر الذى تعيش فيه. وإنماء شعور الولاء لدى الجمهور لثوابتها ومتغيراتها. فنجده يعيب على وجود بون شاسع بين الأدب، والفكر فى حياتنا الثقافية، فوظيفة الأدب فى الثقافة المنشودة هى تحليل الواقع والوقوف على إيجابياته وسلبياته ثم تصويرها وتبسيطها للرأى العام بغية توعيتهم وتوجيههم. أما الفكر فيقوم بوضع حلول لمواطن الخلل فى الثقافة التى قام الأدب بالكشف عنها. ويرى أن ثقافتنا العربية تفتقر إلى ذلك التعاون المأمول بين الأدباء والمفكرين. فمازال الأدباء العرب ينظرون إلى الماضى ويسيرون القهقرى فى طرح قضاياهم وموضوعاتهم. وما برح النقاد والمفكرون ينظرون ويعالجون قضايا ليس لها أى صلة بالواقع الثقافى الذى يعيشونه فى أوطانهم، ويرجع ذلك فى رأيه: إلى غياب الصدق صدق الأديب أو المفكر مع ذاته من جهة، ومع العصر الذى يحياه كل منهما من جهة أخرى(٤٥).

وذهب إلى أن للفن دوراً فى ثقافة المستقبل لا يقل أهمية عن دور الأديب والمفكر وذلك لأن الفن عنده وليد الخبرة(٤٦). ومن ثم فهو المرآة العاكسة لآمال وطموحات المجتمع الذى ينبت فيه، فهو إحدى وسائل تكوين ضمير الأمة(٤٧).

وإذا نظرنا إلى القضية الرابعة "رسالة المثقف وواجبه نحو أمته" فسوف نجدها أكثر قضايا الكتاب اقتراباً من نفس المؤلف، وذلك لأنه واحد من أولئك المثقفين المعنيين بتربية الرأى العام، وأحد أصحاب المنابر الفكرية الداعية إلى التجديد والإصلاح، الأمر الذى جعل من حديث زكى نجيب محمود عن رسالة المثقف أقرب إلى محاسبة الذات، وتقييم الجهد ونقد الخصوم.

فنألفه يتحدث عن الناقد باعتباره آلة الإصلاح، وميزان التقويم(٤٨). ويصف الأديب بأنه المعنى بتبصير الناس بواقعهم دون أدنى تشويه أو تزييف، ثم عرض التصورات والتأملات والنقدات صوب هذا الواقع بمنأى عن التلقين وسلطة الموجه، ويعيب على الإذاعة والتليفزيون والسينما انحرافها عن هذا المنهج(٤٩). ويعود وينتقد تجار الكلمة ومزيفى الوعى(٥٠). مردداً أن الكلمة موقف والكاتب هو صاحبها(٥١).

وأنه لزاماً على كل من أعتلى منابر التثقيف التخلى عن: التعصب، والجهالة، وغيرها من صفات البداوة. وتغليب منطق التنوير والاصلاح الهادىء، على منحى التثوير والتغيير الفجائى[٥٢]، وإعمال النقد فى كل معارفنا الثقافية، وفحص المطروح على الرأى العام سواء فى المناهج الدراسية أو البرامج التثقيفية – أصيلاً كان أو وافداً من الثقافات الأخرى –[٥٣] وأخيراً الإيمان بأن ضمير الأمة يجب أن يظل نقياً إذا أردنا الحياة[٥٤].

ويتصاعد الحوار بين المؤلف وذاته ويختلط دمعه بمداد قلمه خلال حديثه عن كتاباته وأثرها، معاتباً الذين جحدوه دون أن يفهموه، ويأسف على بصره الذى كاد يفقده من فرط عشقه للقراءة والكتابة، من أجل تثقيف الرأى العام الذى لم يقدر رسالته ولم يحمد صنيعه[٥٥]. وراح يلوم نفسه مستعرضاً مؤلفاته التى باعها للجمهور لتثقيفهم، والثمن الذى أصابه منهم، ثم تساءل هل الوسام الذى أخذه عام ١٩٧٦ يستحقه أم لا؟ وهل وظيفة الأديب الكتابة من أجل قضايا الفكر والفن والأدب أم من أجل مشكلات الشعب[*]؟ وهل نجحت كتاباته داخل الجامعة وخارجها فى خلق جيل جديد يدين بأفكاره ويعمل لصالح هذا البلد أم لا؟[٥٦] "أمن أجل هذه الثمرة المرة سكبنا ضياء البصر؟ ؟ماذا كان فى وسع الشعب أن يصنعه لتطوير نفسه تطويراً يخرجه من الظلمات إلى النور... صحيح أنه لابد من الإعلان عن مواضع العلة فى حياتنا، وهذا عمل لا تنقطع الصحافة ورسائل قرائها عن أدائه، لكن هنالك عملاً آخر يريد بدوره من يتصدى له ويضطلع به، وهو تعقب العلل إلى جذورها، على أمل بأن إصلاح الجذور يستتبع إصلاح الفروع والثمر، واعتقد أنى فيما أكتبه من هذا الفريق، فإذا لم أكن قد نفعت أحداً بما لبثت اكتبه بضع عشرات من السنين، كان لى الحق فى أن أسأل نفسى ساخراً: أمن أجل هذه النتيجة سكبت ضياء البصر؟[٥٩]"

* * * * * *

ولم يبق من حديثنا سوى تناول الثوب الأدبى الذى ألبسه المؤلف لهذه الأفكار التى عرضنا لها، لنتعرف على أسلوبه فى صياغة مقالات الكتاب الذى نحن بصدده.

لم يكن من العسير على من كان فى علم زكى نجيب محمود وثقافته الموسوعية كتابة المقال [*]الصحفى المرسل، غير أنه أبى إلا أن يصطنع لنفسه أسلوبا يميزه عن غيره من معاصريه ولا غرو فى أنه قد نجح فى ذلك إلى حد كبير، ويشهد

بذلك صرير قلمه الذى جمع بين الأسلوب الأدبى والعلمى والفلسفى فى لحن واحد متجانس النغمات.

فقد اتسمت مقالاته بالطابع التنويرى على شاكلة قادة الفكر العظام، الذين يبسطون ليعلمون، ويضربون الأمثال ليوضحون، ويجلون الغوامض من الأمور، وقد جمع فى أسلوبه كذلك بين المسحة العربية، والسمات الإنجليزية، والفرنسية فتبدو الأولى فى الأمثال، والطرائف، والمواقف الشخصية، والأملوحات، والنكات والاستشهاد بأقوال الفلاسفة، والعلماء،التى كان يسوقها خلال حديثه بغية التبسيط أحيانا، والتخفيف من وحشة المفاهيم الفلسفية أحيانا أخرى.

أما السمات الإنجليزية فتبدو فى قصر الجمل والعناية بتحديد معنى الألفاظ، ذلك فضلاً عن النقد الساخر، والإيماءات، والإحالات المعرفية، والنظرة الموضوعية والصبغة العلمية. ويبدو تأثره بالمدرسة الفرنسية فى قوة الحجة، ووضوح المعنى، والصراحة فى التعبير.

وهو يساير معظم أكابر كتاب عصره فى كتابة المقال من أمثال أحمد أمين، ومصطفى عبد الرازق، وإسماعيل مظهر، وعباس محمود العقاد. وطه حسين: من حيث تعدد الأغراض، وتنوع القضايا مع الحفاظ على وحدة الموضوع.

وقد استفاد زكى نجيب محمود من فن المقامة (*)وقد حاكاه فى صياغة معظم مقالاته الصحفية بعامة، ومقالات هذا الكتاب بخاصة، فقد انتحل منه القالب القصصى فى صياغة آرائه، وعرض أفكاره رغبة منه فى اجتذاب القارئ ومشاركته الرأى، اعتقاداً منه بأن الأسلوب الخطابى التلقينى لا يتناسب مع دوره التثقيفى الذى اضطلع به، وطبيعة القارئ التى سأمت أسلوب النصح والتوجيه المباشر، وقد استعاض عن صليل الجرس اللغوى الذى امتازت به المقامات بدفء إيقاعات الأفكار، وتنوع دروبها، ومعظم مقالات هذا الكتاب أقرب ما تكون فى ثوبها الأدبى من أدب الرحلات، الذى يقوم فيه المؤلف بسرد المواقف، وعرض الأحداث. معتمداً على ذاكرته، غير مقيد بفترة زمنية معينة، أو مكان محدد، والأمثلة عديدة على انتحاله فن المقامة وانتهاجه نهج كتابة أدب الرحلات، والسيرة الذاتية فى صياغة جل مقالات كتابه هذا نذكر منها:- حديثه عن الندوة الثقافية التى حضرها فى لاهور فى المقالة الأولى، وحادثة رؤيته لكتاب "الجلال والجمال" لابن عربى فى المقالة الثالثة، وتذكره حديثه مع أستاذه عن رحلة كولومبس فى المقالة الرابعة، وقصة دون كيخوته فى المقالة السادسة، وقصة الخرتيت فى المقالة الثامنة، وعن ذكرياته

وقراءاته فى أمريكا فى المقالة العاشرة، وقصة حواره مع قطرة المداد فى المقالة الثالثة والثلاثين، وتلخيصه لأحداث قصة "كوخ العم توم" للكاتبة الأمريكية" هاريت ستو " فى المقالة الثامنة والأربعين.

ويمكننا التماس الجرس الفكرى الذى حرص على توقيعه: فى تقابل الأفكار، وتضاد الأمثلة، وتعارض الإستشهادات، والأمثلة عديدة على ذلك أيضا نذكر منها: حديثه عن فلسفة اليوجى الهندى. وفلسفة القوميسار الشيوعية المادية، _وذلك فى معرض حديثه عن جانب من سمات العقلية الشرقية والعقلية الغربية) فى المقالة الثانية عشرة، وكذا فى مقارنته بين موضوعية المؤرخ الإنجليزى أرنولد توينبى وتعصب الكاتب اليهودى أرثر كيستلر فى المقالة الحادية والعشرين والمقالة التاسعة والأربعين، ودعوته لاستحالة ثقافة الكلامولوجيا إلى حضارة التكنولوجيا فى المقالة الخامسة والثلاثين، وأخيراً يمكننا ملاحظة وجود تناغم منطقى بين عنوان أولى مقالات الكتاب وآخره "هذا العصر وثقافته" و"طريقنا إلى إحياء الدين".

ويجدر بنا الإشارة إلى حرص المؤلف على مخاطبة قرائه وتلخيص رأيه فى نهاية بسط الفكرة فى صورة مثل أو حكمة فلسفية، وعرض آرائه على شكل قياس منطقى مقدمات تفضى إلى نتائج، والموازنة بين الاستطراد، والاسترسال، والاستفهام الإنكارى فى بناء المقالة، والاعتماد على الواقع المحسوس فى التدليل على صحة رأيه، والالتزام بنزاهة اللفظ، والبعد عن الإفحاش فى القول. وذلك فى نقده ونقضه والرد على الخصوم.

ولا يؤخذ على المؤلف ما يبدو تكراراً فى طرح الأفكار، وبسط الآراء فما هو فى حقيقته إلا منحى انتحاه المؤلف لعرض ما يجيش فى ذهنه من رؤى، وتصورات للقارئ من زوايا مختلفة. وقد أعرب المؤلف عن تأثره بمنهج ابن رشد فى بناء الخطاب التوجيهى، حيث الاعتماد على ثلاثة ضروب فى عرض المقال: الحكمة العقلية لمخاطبة صفوة الأدباء والمفكرين، والجدل الذى يعتمد على الشواهد المنقولة التى يقتنع بها أواسط المثقفين، والموعظة وتصلح للجمهور."وهاهنا ثلاثة مناهج فى الإقناع تختلف باختلاف الناس فى درجات التفكير والمناهج الثلاثة هى "الحكمة" التى هى البرهان العقلى وعلى أسس عملية "الجدل" وهو ضرب غير برهانى من الإقناع، لأن الجدل يجعل شواهده الأولى التى يعتمد عليها أقوالاً مشهورة يقبلها الناس بغير تمحيص، إذ يكتفون فيها بأنها أقوال لها مكانتها فى قلوبهم، إما لشدة ذيوعها فيهم، وإما لمكانة قائليها، وهذا المنهاج الجدلى وإن لم يقنع صفوة

العلماء المدققين، فهو قد يكفى لإقناع أوساط الناس، الذين لا هم يصبرون على دقة البراهين العقلية العلمية، ولاهم من الناحية الأخرى يقبلون المزاعم بغير الشواهد التى تؤيدها، وأما المنهاج الثالث فهو "الموعظة" وهذه تصلح للشعب عامة لأن عامة الناس تريد منك ما هو أشبه بالخطابة لتؤثر فى عاطفتها وتثير حماستها وبناء على توجيه الآية الكريمة فى وسائل بث الدعوة، يكون لكل فئة من الناس وسيلتها الصالحة لإقناعها.

والمناهج الثلاثة(*) جميعاً الحكمة والجدل والموعظة مطلوبة لنا اليوم لنتجه بالدعوة الثقافية التى ندعو بها إلى حياة العصر الجديد، اتجاهات تنتج الأثر الذى يبقى ويثمر"(٦٠).

ولا يعيب هذا الكتاب إلا ما عساه أن يكون عدم عناية المؤلف بوضع مقدمة لكتابه، يبصر فيها القارئ بالمحاور الرئيسة التى تدور حولها مقالات الكتاب، ويتحدث فيها عن ظروف كتابتها، والفترة الزمنية التى كتبت فيها، وتعيين مواضع نشرها فى الصحف، ويبرر ترتيبها على النحو الذى نذكر منه "فيض الخاطر" لأحمد أمين و"وحى الرسالة" لأحمد حسن الزيات وبعض كتابات العقاد مثل "أشتات مجتمعات" و"على الأثير" و"اليوميات"، وبعض كتابات طه حسين مثل "من بعيد" و"لحظات" و"حديث الأربعاء".

ويؤخذ على المؤلف أيضا عدم اتباعه القواعد المتعارف عليها فى نشر الكتب التى تحتوى المقالات المجمعة، وهى مراعاة التسلسل التاريخى والتقسيم الموضوعى فى ترتيب المقالات.

* * * * * *

ولا ريب فى أن أسلوب زكى نجيب محمود الأخاذ، وحنكته فى الديباجة، والصياغة، كانت وراء إقبال قرائه على اصطحابه فى سياحاته الفكرية. التى جاب فيها كل شتيت من شتى أروقة الثقافة الإنسانية. فكان نعم الربان المحنك فى تجواله بين: فكر لابن رشد ،ووايتهد، وأم كلثوم، وابن تيمية، والثقافة الهندية، ورؤى محمد عبده،. ومن خلال مقالاته التسع والأربعين سالفة الذكر.

والجدير بالمدح والإشادة هو وضوحه فى طرح الرؤى، واعتداله فى النقد، وعمقه فى التحليل ذلك فضلاً عن الثمن الزهيد الذى يدفعه القارئ للقيام بهذه الرحلة على ظهر سفينة مفكرنا، ألا وهو إصغاء المتأمل، وإنصات المستوعب.

أما عن صرير قلمه فهو قريب الشبه بقانون الفارابى تبكيك أوتاره تارة، وتضحكك تارة ثانية، وتنصحك ثالثة، وتسخر منك رابعة، ذلك وأنت مشدوه مستمتعاً مستطرباً بكل هاتيك النغمات وكيف لا والكاتب زكى الفكرة، نجيب النقدات، ومحمود الآراء.

وحرى بنا أن نتساءل هل زامر الحى أطربنا ؟ وهل طربنا دفعنا إلى الرقص أم إلى التفكر والتدبر؟ وهل هذا الكتاب بداية مرحلة فى حياتنا الثقافية أم نهاية لها، وهل ثقافتنا التى نحياها موائمة لهذا العصر؟

الهـــــوامــــش

*- صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى بيروت عام ١٩٨٠ وهو عبارة عن مجموعته مقالات نشرها المؤلف على صفحات جريدة الأهرام وبعض المجلات العربية كالدوحة والعربى بين عامى ١٩٧٠ و١٩٧٧.
وهو يعد الكتاب المكمل لسلسلة المقالات التى جمعها ونشرها تباعاً تحت عناوين "ثقافتنا فى مواجهة العصر" و"فى حياتنا العقلية" و "فى فلسفة النقد" بين عامى ١٩٧٨ و ١٩٧٩ وكلها تعبر عن تطور آرائه حيال الثقافة العربية تلك التى أهملها فى فترة الخمسينيات ثم عاد لفحصها ودرسها فى أخريات العقد السابع من القرن العشرين.

*- يحوى هذا الكتاب تسع وأربعين مقالة مرتبة على النحو التالى:-
هذا العصر وثقافته، تحولات فى المناخ الفكرى، بين ماضى وحاضر، ديمقراطية بغير سياسة، مسك الختام، إنسان من حروف، وحدة النظر، حلقة مفقودة،اسئلة تنتظر الجواب، قومية ثقافية، سماسرة العلماء، عصبية عمياء، حضارة تأكل نفسها، القلة الناقدة، سياسة بغير ساسة، بحثاً عن الإنسان الجديد، الرؤية الساذجة، مقياس الحضارة، حوافز التقدم، وكذب بطن أخيك، إقناع فاقتناع فقانون، الزيارة الرابعة، بداوة وحضارة، حرية الفلاح المصرى، وجدان هذا الشعب، لقاء فى الغربة، طبيعتنا وما ينبع منها، المصريون وسر خلودهم، ثقافة المصرى وجذورها، النغمة الهادئة، هذه بعض سماتنا، ثقافة أخرى، قطرة المداد الأخيرة، ليس إيمان الدراويش، من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا، عزلة وسط الزحام الشرك الأصغر، توابع وزوابع، نرجسية بغيضة، الرأى المستقل، قبل الثورة وبعدها، رسالة إلى

شاب، محنة وامتحان، كشف حساب، قامات متساوية، شعب مكافح، الثورة الصامتة، ضمير الأمة فى كتابها، طريقنا إلى إحياء الدين.

١- زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ص٥.

*- لا ينبغى أخذ هذا القول على ظاهره، فلم يجحد المؤلف فضل الحضارة العربية وإسهاماتها وأثرها فى الثقافة العربية، بل أنه يقر بما هو واقع بالفعل ويصف حال الرأى العام العربى تجاه الحضارة الغربية الوافدة. وليس أدل على صدق زعمنا من كتابات زكى نجيب محمود نفسه السابقة على هذا المصنف الذى هو بين أيدينا فقد ذكر فى مقدمة كتابه "جابر بن حيان" الذى صنفه عام ١٩٦١ أن فضل ابن حيان فى الدوائر العلمية أمر تثبته كتاباته التى كانت تدرس فى جامعات أوروبا تلك التى كان لها عظيم الأثر فى تطوير علم الكمياء الحديث من جهة، وإرساء قواعد المنهج التجريبى من جهة ثانية، ووضع اللبنات الأولى لفلسفة اللغة الوضعية من جهة ثالثة.(٤)

٢- نفس المرجع، ص٦ ،٧.

٣- نفس المرجع، وحدة النظر، ص٣٥.

٤- زكى نجيب محمود: جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، العدد الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة، ١٩٦٢، ص٣:١٠، ٥٤،٥٥.

٥- زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، سماسرة العلماء، ص٩٦.

*- لقد كانت الاجابة عن هذا السؤال شاغل التنوير بين العرب منذ فجر النهضة العربية وقد طرح طرحاً مباشراً على مآدب المثقفين ولاسيما فى منتدى الأستاذ الأمام محمد عبده وقد تصدى له الأمير شكيب أرسلان فى رسالته الشهيرة "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟" التى نشرت عام ١٩٣٠ ولم تكن سوى جواباً عن سؤال طرحه مسلموا "جاوه" فى رسالة خطها الشيخ محمد بسيونى عمران للشيخ محمد رشيد رضا صاحب المنار عام ١٩٢٩.

وقد نجح الأمير شكيب أرسلان إلأى حد كبير فى تحديد أدواء المسلمين وأسباب عثراتهم ونكبتهم الحضارية(٧). والأهم من تلك الأجوبة هى تلك التساؤلات التى انبثقت عنها بعد ذلك ألا وهى:- ما السبيل إلى اللحاق بحضارة الغرب؟ وما هى وسائل الاقتباس؟ ومن أين نكتسب القدرة على النقد والانتقاء؟ وهل التقدم فى إتباع المنهج أم المذهب؟ وغير ذلك من تساؤلات مازالت

مطروحة على مائدة الفكر العربى المعاصر. وقد حاول زكى نجيب محمود بدوره الإجابة عنها.

٦- نفس المرجع، حضارة تأكل نفسها، ص٦٦.

٧- شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، دار البشير، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٥.

٨- زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، بحثاً عن الإنسان الجديد، ص ٧٥:٧٨.

٩- نفس المرجع، المصريون وسر خلودهم، ص ١٣٧:١٤٠.

١٠- نفس المرجع، لقاء فى الغربة، ص ١٢٧:١٣١.

*- يعد سلامة موسى أول من دعا من المثقنين العرب إلى الكوكبة أو العولمة والتنازل عن المشخصات الدينية والقومية والفناء فيما أطلق عليه الحضارة الإنسانية التى يقودها الغرب بعلمه وقيمه الجديدة وذلك على صفحات المستقبل والهلال والمجلة الجديدة فى الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٣١.

وقد تصرح زكى نجيب محمود برفضه هذه الدعوة ومخالفته لهذا المنحا فى التفكير(١٧).

١١-نفس المرجع، ثقافة أخرى، ص ١٥٩.

١٢-نفس المرجع، وجدان هذا الشعب، ص ١٢١:١٢٦.

١٣-نفس المرجع، النغمة الهادئة، ص ١٤٥:١٤٧.

١٤-نفس المرجع، مسك الختام، ص ٢٤:٢٨.

١٥-نفس المرجع، هذه بعض سماتنا، ص ١٤٨:١٥٢.

١٦-نفس المرجع، حرية الفلاح المصرى، ص ١١٥:١٢٠.

١٧-عصمت نصار: فكرة التنوير عند أحمد لطفى السيد وسلامة موسى، بحث غير منشور، رسالة دكتوراة جامعة الزقازيق بآداب بنها، ١٩٩٥، ص ١٠٠.

١٨-زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ثقافة المصرى وجذورها، ص ١٤١:١٤٤.

١٩-نفس المرجع، الثورة الصامتة، ص ٢٢٧:٢٣٠.

*- الثنائية Dualism وترد إلى الأصل اليونانى Dua dos وهو مشتق من Dou ومعناه اثنان:

والثنائية هى القول بزوجية المبادئ سواء فى طرح التصورات الفكرية أو تفسير وجود الأشياء المادية كثنائية الأضداد وتعاقبها وثنائية عالم المثل وعالم

المحسوسات عند أفلاطون والنفس والجسم عند ديكارت، والخير والشر عند توماس هيد وهي صفة ماهو مزدوج أو مايتضمن عنصرين وهي في المنطق مبدأ التناقض في الشكل بين (أ) ولا (أ) ويعبر عنها رمزياً (X) X (X - ١) = ٥.

وقد طرحت في الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها في صيغ عديدة منها (النقل والعقل، الخبر والاختيار ، القدم والحدوث، القديم والجديد، الدين والعلم، الاستشراق و الاستغراب، المعقول واللا معقول.

٢٠-نفس المرجع، قبل الثورة وبعدها، ص ١٩٤:١٩٩.

٢١-نفس المرجع، ليس إيمان الدراويش، ص ١٦٥:١٦٨.

٢٢-نفس المرجع، مسك الختام، ص ٢٧.

٢٣-نفس المرجع، طريقنا إلى إحياء الدين، ص ٢٣٩.

٢٤-نفس المرجع، عصبية عمياء، ص ٥٨:٦١.

٢٥-نفس المرجع، الرأى المستقل، ص١٩٣.

٢٦-نفس المرجع، تحولات في المناخ الفكرى، ص ٩ : ١٢ .

*- نقصد بهم "رايل" و "أوستن" و "ستراوسون" وغيرهم من مدرسة الحسفور الذين يمثلون اتجاه اللغة العادية في الفلسفة التحليلية الذين عولوا على التحليل في الكشف عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، والمعنى الاجرائي والمعنى الاصطلاحى، والعرف اللغوى.

أما ربطه بين النظر والعمل فيرد إلى وجهته العملية وتأثره بفلاسفة البرجمانية من أمثال "تشارلز ساندرز بيرس" و "وليم جيمس" و "جون ديوى"(٣٠).

٢٧-نفس المرجع، بين ماضى وحاضر، ص١٣:١٧.

٢٨-نفس المرجع، حلقة مفقودة، ص٤١.

٢٩-نفس المرجع، من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا، ص١٧٠.

٣٠-محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٨٤، ص١٨١:١٨٥.

٣١-زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، عزلة وسط الزحام، ص١٧٣:١٧٦.

٣٢-نفس المرجع، الشرك الأصغر، ص١٧٧:١٨٠.

٣٣-نفس المرجع، نرجسية بغيضة، ص١٨٧.

٣٤-نفس المرجع، قومية ثقافية، ص٤٨:٥٢.

٣٥-نفس المرجع، سياسة بغير ساسة، ص٧١:٧٤.

٣٦-نفس المرجع، رسالة إلى شاب، ص٢٠٠:٢٠٥.

٣٧-نفس المرجع، إقناع فاقتناع فقانون، ص٩٧:١٠٢.

*- دون كيخوته: هى قصة خيالية للكاتب الأسبانى سرفانتس وظهرت فى جزئين تباعاً عامى ١٦٠٥ و ١٦١٥ ويسخر فيها المؤلف من بطل الرواية المولع بأخبار أبطال التاريخ فأراد أن يكون واحداً منهم فامتطى فرسه وتقلد درعه وراح يصارع طواحين الهواء وقطعان الغنم فى فياض الصحراء فصور له خياله مئات المعارك وآلاف الانتصارات.

٣٨-نفس المرجع، إنسان من حروف، ص ٢٩:٣٣.

٣٩-نفس المرجع، وكذب بطن أخيك، ص٩٢:٩٦.

٤٠-نفس المرجع، قومية ثقافية، ص٥١.

٤١-نفس المرجع، الرؤية الساذجة، ص٧٩:٨٢.

٤٢-نفس المرجع،مقياس الحضارة، ص٨٣:٨٦.

٤٣-نفس المرجع،طبيعتنا وما ينبع منها، ص١٣٣:١٣٤.

٤٤-نفس المرجع، ديمقراطية بغير سياسة، ص١٨.

٤٥-نفس المرجع، أسئلة تنتظر الجواب، ص٤٢:٤٧.

٤٦-نفس المرجع، قامات متساوية، ص٢١٧:٢٢٦.

٤٧-نفس المرجع،شعب مكافح، ص٢٢٢:٢٢٦.

٤٨-نفس المرجع، القلة الناقدة، ص٦٧:٧٠.

٤٩-نفس المرجع، الزيارة الرابعة، ص١٠٣:١٠٩.

٥٠-نفس المرجع، توابع وزوابع، ص١٨١:١٨٤.

٥١-نفس المرجع، قطرة المداد الأخيرة، ص١٦٠:١٦٤.

٥٢-نفس المرجع، بداوة وحضارة، ص١١٠:١١٤.

٥٣-نفس المرجع، حوافز، ص٨٧:٩١.

٥٤-نفس المرجع، ضمير الأمة فى كتابها، ص٢٣١:٢٣٨.

٥٥-نفس المرجع، محنة وامتحان، ص٢٠٦:٢١٠.

*- كانت كتابات زكى نجيب محمود مستهدفة من بعض النقاض ولاسيما بعد ظهور كتابه "شروق من الغرب" عام ١٩٥٢ واشتدت الحملة عليه عام ١٩٥٣ عقب ظهور كتابه "خرافة الميتافيزيقا وقد صرح بما يشعر به من إحباط وألم واسى من هذه الانتقادات التى وصلت إلى السباب والاتهام بالمروق والتجديف ولم يؤامه جحود بعض شيوخ عصره(٥٧). قدر تألمه من عقوق بضع قرائه من الشباب ولاسيما تلك الرسالة التى أرسلها إليه أحد طلاب كلية الهندسة بجامعة أسيوط وأتهمه فيها بالضلال لأنه أنكر الجن والعفاريت وعلم قراءة الكف والطالع

والفنجان وغير ذلك من الأمور التى تيقن من وجودها الطالب واثبتت له مروق زكى نجيب محمود وكتاباته التى تتلمذ عليها لمدة عشرين عامًا(٥٨).

٥٦-نفس المرجع، كشف حساب، ص٢١١:٢١٦.

٥٧-زكى نجيب محمود: درس فى التحليل، مقال فى مجلة الفكر المعاصر، العدد ٢١، نوفمبر ١٩٦٦، ص١٣:٦.

*- المقال هو فن من فنون النثر الأدبى وهو يحمل طابع صاحبه ووجهة نظره فى موضوع ما. ويختلف عن البحث لاقترابه من اذاتية فى طرح الرؤى ومناقشة الأفكار، ويعد ميشيل ايكم مونتانى (١٥٣٣ - ١٥٩٢) الكاتب الفرنسى من أوائل كتابه كما يعد فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) من اوائل الكتاب الانجليز الذين اشتهروا بكتابة المقال العلمى ولم يزدهر فن المقال الصحفى إلا على يد التنويريين فى القرن الثامن عشر ويعد كارليل وجون ستيورات مل من أشهر كتاب المقال الفلسفى. أما فى الثقافة العربية فلم يزدهر هذا الفن إلا مع ظهور صحافة الرأى على وجه الخصوص ويعد رفاعة الطهطاوى وأحمد فارس الشتياق وبطرس البستانى وجمال الدين الأفغانى وأديب إسحاق ومحمد عبده وعبد الله النديم من أوائل كتاه، وقد قسمه النقاد إلى مقال علمى وأدبى وعلمى متأدب.
ولا غرو فى أن زكى نجيب محمود قد استفاد من معظم أولئك الكتاب الذين سبقوه إلى هاذ الفن من الكتابة.

٥٨-زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، محنة وامتحان، ص٢٠٧،٢٠٨.

٥٩-نفس المرجع، ص٢٠٨:٢١٠.

*- المقامة هى قصة قصيرة مسجوعة تشتمل على عظة أو مُلحة كان الأدباء يظهرون فيها براعتهم اللغوية كالهمذانى والحريرى.

*- التزم زكى نجيب محمود بهذا النهج فى معظم مؤلفاته ويبدو ذلك فى البون الشاسع بين أبحاثه الأكاديمية المتخصصة وبين مؤلفاته الثقافية وقد راعا فى الأخيرة تطبيق عين المنهج فجعل جانباً منها لمخاطبة الصفوة والجانب الآخر لمخاطبة أواسط الناس والجمهور فهناك فرق كبير فى الأسلوب بين كتابة "الجبر الذاتى" و "المنطق الوضعى" و خرافة الميتافيزيقا من جهة وبين كتابة "نحو فلسفة علمية" و "مع الشعراء" و "من زاوية فلسفية" من جهة ثانية و "قشور ولباب" و "أرض الأحلام" و "فلسفة وفن" من جهة ثالثة.

٦٠-نفس المرجع، إقناع فاقتناع فقانون، ص١٠١،١٠٢.

ثقافتنا فى مواجهة العصر

د. نبيلة زكرى زكى



مقـدمــة:

هذا الكتاب يعتبر امتداداً لكتب أخرى سبقته قصد منها المؤلف د. زكى نجيب طرح صيغة ثقافية تلتقى فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نعيش فيه - ثم يتطرق إلى مواجهة تلك الثقافة العصرية الوافدة إلينا من الغرب والفارق بين مشكلاتنا ومشكلاتهم.

وقد تضمن الكتاب عدة موضوعات فكرية كما تضمن نموذجاً لا تجاهين رئيسين فى الفكر الفلسفى المعاصر متمثلين فى "سارتر" و "رسل" - كما شمل أيضا جانبا فكريا من أحد أعلام الفكر عندنا هو "توفيق الحكيم" فى كتابه "التعادلية" ويتساءل المؤلف هل هناك فرصة لتلاقى الثقافتين العربية والغربية؟ وهل تكمن هذه الفرصة فى ثورة ما؟ فكيف تكون هذه الثورة؟

التحليل: وفى تحليل هذا الكتاب تظهر لنا محاولة د. زكى نجيب محمود التى يدعو إليهما دائما وهى التوفيق بين القديم والحديث فى ثقافتنا العربية من ناحية ثم التوفيق بين القديم والمعاصر فى الثقافات الأجنبية من ناحية أخرى فنراه يذهب بداية إلى أن هذا القديم وهذا الحديث فى ثقافتنا يتفقان فعلاً على حقيقه واحدة هى التفرقة بين الفكرة المطلقة (الله) وعالم التحول والزوال (الخلق) فإذا نظرنا إلى الإنسان باعتباره عالما صغيرا أو الكون باعتباره إنسانا كبيرًا فإن المادة التى يشتركان فيها ماهى إلا غلافا خارجيا يخفى وراءه روحاً محركة لا تفنى.

وهذه التفرقة بين ظاهر الأمر وباطنه هى التى أنبتت قسمى الثقافة القديم والحديث وجعلت رجالها ينقسمون إلى قسمين: اليمين واليسار أو الرجعية والتقدمية وأنصار القديم يلوذون بالمبادئ الأصلية أما أنصار الجديد فيودون لو يستأصلوا الجذور فلا يعود الظاهر مردوداً إلى الباطن أو الحاضر مردوداً إلى الماضى لأن هذا يعنى عندهم أن الموتى يحكمون الأحياء.

ومن الواضح أن أداة الإنسان فى إدراكه للغايات التى ينبغى عليه بلوغها غير أداته فى إدراك الخطوات التى تؤدى إلى تلك الغايات لأن الخطوات عبارة عن تخطيط عقلى تتتابع فيه المقدمات والنتائج - أما الغايات فإدراكها يكون (بالحدس) أم البصيرة وعلى ذلك تكون الثقافة العربية الأصيلة قائمة على دعامتين (الإلهام والعقل) فبالأول ندرك ما ينبغى وبالثانى نحقق ما ينبغى.

وإذا حاولنا استعراض تاريخ الثقافة نجد أن المثقفين فى فترة من الزمان وجدوا أنفسهم أمام ثقافة وافدة من اليونان هى الثقافة الإغريقية أو منطق العقل

فاستجابوا لها على طريقتين: الأولى فى محاولة الانتفاع بها لأغراضهم والثانية هى الرفض الصريح. والمحاولة الأولى تتمثل فى كل من المعتزلة والفلاسفة حيث استخدم المعتزلة العقل فى دفع الشبهات عن الدين وإبراز حرية الإنسان فى اختياراته ومسئوليته عما يختار - أما الفريق الثانى (الفلاسفة) فقد حاولوا التوفيق بين الثقافة الوافدة والثقافة العربية ليثبتوا أنه لا إختلاف على الحقائق وإن تعددت المناهج واتفق الفريقان على أن الثقافة اليونانية لا تؤدى إلى تنازلهما عن أى شئ من مقومات الثقافة العربية الأصيلة بل قد يزيدها ثباتا بما تضيفه إليها من براهين التأكيد.

ويجب ألا نغفل أن هناك فريقا ثالثا رفض الثقافة اليونانية بحجة أن "علوم الأوائل" لا تصلح لشئ فى علوم العرب حيث الأولى قوامها الطبيعيات والرياضيات والإلهيات فى حين أن الثانية عقيده وشريعة ولغة عربية - وكان من رأى هذا الفريق أن الثقافة اليونانية هى عبارة عن "حكمة مشوبة بالكفر" وهو ما ذكره الإمام الغزالى الذى كان لوقفته ضد التيار الوافد أثر واسع المدى فى الثقافة الشعبية وخاصة عندما بين فى كتابه "تهافت الفلاسفة" أن فلسفة أرسطو تنطوى على تناقضات فانتهج منهجا هرب فيه من استخدام العقل وهو الحدس الصوفى.

وقد استطاع المؤلف أن يقسم المثقفين إلى ثلاثة أقسام: ففريق انتفع بالثقافة الجديدة فى حل مشكلاته مثل محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم حيث صاغوا الثقافة الوافدة فى قوالب عربية - وفريق آخر استغنى عن هذه الثقافة الغربية محتفظا بالأصول العربية والتراث وهو فريق (غير المثقفين) - وفريق ثالث ذهب وراء الثقافة الغربية تاركا الأصالة والتراث ومن هنا يمكن القول إن الفريقين الثانى والثالث لاذا بالفرار فأحدهما لاذ باليمين والآخر لاذ باليسار.

ويشدنا المؤلف بعد ذلك إلى تناوله لكلمة "العصر" من الوجهة الثقافية فيرى أنها تلك الأفكار والأحداث التى لمست حياتنا فأثارت اهتمامنا خاصة تلك القفزة الهائلة التى حدثت للعلوم الطبيعية فى عصرنا وما تبعها من نتائج حيث جعلت الثقافة العربية تواجه أمرين وهما: المطالبة بالحرية السياسية ثم الحرية المطلقة فى شتى الميادين - كما برزت أيضا عوامل أخرى تحرك ثقافة العصر وهى العلاقة بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه - كذلك تلك الفجوة الهائلة بين الغنى والفقير سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم مما أسفر عنه موضوع خطير تحدى رجال الفكر والأدب يتمثل فى التساؤل عن كيفية تحقيق المساواة العادلة بين الناس؟.

ثم يتناول د. زكى مثلا للأفكار التى ميزت عصرنا واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بعدة مواجهات عنيفة فكرة "القومية" التى بدأت مع أول تجمع بشرى على الأرض وتلازمت هذه الفكرة فى بلادنا بفكرة الحرية السياسية وكان ذلك أمرًا طبيعيا بل وكانت هذه الفكرة نتيجة الصدام المستمر مع المستعمر حيث فجر فينا هذا الشعور الذى أحدث فيما بعد صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة العصرية حتى أن المؤلفين الذين كتبوا فى موضوع القومية استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية بل إن المفكر العربى كان يبنى فكره فى حق العرب فى القومية على مذاهب الغرب.

ويذهب المؤلف فى طرح قضاياه إلى أن أولى قضايا العصر هى قضية العلم وما يستتبعه من تقنية وصناعة حتى أننا فى السنوات الأخيرة استطعنا أن نحول التعليم فى مدارسنا وجامعاتنا من تعليم أقله علماً وأكثره إنسانيات إلى تعليم أكثره علماً وأقله تلك الإنسانيات – وعلى ذلك فإن المثقف العربى لايجد بدا من مسايرة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته.

وقد تمثل الموقف العربى من الثقافة الغربية فى ثلاثة جماعات فى عصرنا هذا تتقدم كل جماعة منها ببيان موقفها تجاه الفكر المعاصر فجماعة المادية الجدلية التى ترد كل الموجودات إلى المادة يعتقد أنصارها أن فلسفتهم هى الفلسفة العلمية لأنها تتناول واقع العالم تناولاً علمياً سليما والحقيقة أن المعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادى وبما هو واقع فى التجربة الحسية فإن لم تكن قابلة لأن ترد إلى ماهو واقع فى التجربة الحسية فقدت علميتها – أما الجماعة الثانية فهى البراجماتية أو كما يسميها الكاتب فلسفة المستقبل أى الفلسفة التى تعيش الأمر الراهن بما يترتب عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بالقبول أو بالرفض فهم يعتبرون الفكرة المجدية هى تلك الفكرة التى نجد عملاً تؤديه بناءاً عليها فإن لم يوجد فهى ليست من الفكر على الإطلاق. ثم تأتى الجماعة الثالثة من أبناء هذا العصر وهى جماعة "التحليل الفلسفى" التى تجعل "العبارات" التى نقولها أفكار بمعنى أن الجملة والجملة = فكرة لا يكون لها معنى إلاّ إذا وجدناها بعد تحليلها إلى عناصرها تتقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبى.

ثم يكتشف لنا المؤلف موقفا رابعاً إزاء الثقافة الغربية وهو موقف علم الظواهر العقلية الذى يريد أصحابه تحليل الوعى الإنسانى بحيث نكشف حقيقته وحقيقه الأشياء التى يدركها فى آن واحد – على أننا يجب أن نفهم هذا الوعى على

أنه انتباه أو التفات ليس له كيان مستقل عن صاحبه وقد سماه هو سرل بالقصدية أى أنه يقصد باتجاهه المعين مايسقط عليه فندركه ولذلك فإن أى فكرة لها ماتشير إليه فى دنيا الواقع وأصبحت عملية الإدراك تتم بأمرين: لفتة من الوعى ثم شئ معين تقصده اللفتة - وفى هذا الجانب من الظاهراتية نجدها تلتقى مع المذاهب الثلاثة السابقة فى أنها جميعا تربط الفكر بالأشياء لأنه من المحال أن تحدث عملية تفكير بدون تعلقها بقصد معين حتى يتم الموقف الإدراكى، وهذه الفكرة يمكن أن تكون بداية لإصلاح فكرى - كما يقول د. زكى - حيث باستطاعتنا إقامة هذا الإصلاح بأن ندمج عالمين فى واحد فيكون عالم الكلام هو زاوية التخطيط لعالم العمل والتطبيق - ومعنى التخطيط هو أن نقوم بخطة لعمل نؤديه إزاء أية مشكلات قائمة وهذا هو الدرس الذى نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة، فنحن لا تعوزنا المبادئ النظرية فى ثقافتنا الموروثة ولكن تعوزنا عادات معينة يعيش عليها الناس حتى يتسنى ربط القول بصلاحيته فى دنيا العمل كما لابد أن نعى جيدا أن الفكر لا يستحق أن يكون فكراً إلاّ إذا رسم الطريق المؤدى إلى التغيير وهذه الحقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر.

ويشير الكاتب إلى أنه من بين المواقف التى تقفها ثقافتنا العربية فى مواجهة العصر هذا الموقف الذى تقبل فيه بعض النتائج والثمار من الثقافة الغربية وترفض المبادئ والجذور التى أنبتت تلك الثمار فمثلا وجدنا العصر يجعل الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة تخضع للبحث العلمى كما تخضع الفيزياء أو علوم الحياة ولكننا رفضنا تلك النظرة التى تسوى بينه وبين سائر الكائنات وأيضا قبلنا النسبية فى الفيزياء لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التى تزعم أنها حقائق أزلية لا يختلف عليها اثنان.

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى طرح محاولة للتوفيق بين الثقافتين الثقافة العربية والثقافة العصرية وهل يمكن أن يعيش الإنسان عربيا وعصريا فى ذات الوقت؟ وحتى يفسر حقيقة الأصالة ثم يقابلها بالمعاصرة نجده يقدم أولاً خاصية العقيدة بمستويين من الوجود فهناك الخالق ثم المخلوقات ومن بين المخلوقات "الإنسان" الذى يتميز عن سائر الموجودات بأنه "خلقى" أى مطلوب منه أن يحقق فى سلوكه قيماً أخلاقية - ثم يذكر المؤلف أن قيمنا الأخلاقية الموروثة فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا خاصة وأن النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف الأمر الذى يجعلنا ننظر إلى مبادئ

الأخلاق على أنها نسبية فنغير منها ما يجب تغييره حتى لا يكن عقبة فى طريق التقدم.

ثم يذكر أيضا أن هذه القيم الموروثة ماثلة فى أسماء الله الحسنى بصورة مطلقة وماثلة فى الإنسان بصورة نسبية فالمطلوب إذن من الإنسان أن يكون عليما بعلم العصر. حكيما بحكمة العصر، قويا بقوة العصر فيكون عليماً بصيراً خبيراً.. الخ. بحقائق العصر وما تتطلبه الحياة منه لأنه ما الذى يمنع أن يكون الإنسان محققا لهذه الصفات بطريقة العصر؟.

ويلى هذه المحاولة للتوفيق بين الثقافتين محاولة أخرى يقدمها المؤلف تتضمن النظر إلى الكون فيذهب إلى أن النظرة العربية للكون هى أنه زائل ووراءه خلود أو عالم الغيب - أما النظرة العصرية أو نظرة المذاهب الفلسفية المعاصرة فتكاد تجمع على أنه مجموعة من الظواهر متصلة بعضها ببعض أو منفصلة وليس وراءها شئ - ثم يتساءل كيف يتسنى لنا أن نلتزم بالنظرة العلمية لنساير العصر وفى نفس الوقت نظل محتفظين بالنظرة أو الثقافة العربية؟ ونراه يقدم لنا حلاً ينشد به التوفيق بين النظريتين وهذا الحل يتمثل فى أن نعيش فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان بشرط ألاّ نسمح بتدخل أحدهما فى الآخر فنعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ثم نعيش حياتنا الوجدانية الممتلئة بالأمنيات والمثل العليا لأنه لا تعارض بين العقل والوجدان - ثم يذكر د. زكى أن الغرب نفسه أحس بهذه المشكلة فأقام فاصلاً بين العلم والفن لأن التقيد بالواقع لا يمنع الإبداع والتخيل حيث فى ذلك تحرراً من قيود الواقع فى بعض الأحيان.

ويضيف المؤلف إلى ذلك مشكلة أخرى يعيشها الإنسان العربى وهى ارتباطه بالمكان الأرضى حتى أنه يجعل الطبيعة من حوله مسرحاً للفعل والحركة - وهذا يختلف تماما عن نظرة إنسان الحضارة الغربية الذى يضيف إلى ذلك أنه يحلل الطبيعة ويحاول اكتشاف نظرية للمعرفة (ابستمولوجيا) تحدد العلاقة بين الإنسان والموضوعات - وقدم أيضا حلاً لهذا لكى يوفق بين أصيل موروث وجديد معاصر وكان الحل فى اتباع الطريق التربوى الأساسى حيث يوجهنا إلى الأسلوب الأمثل لتنشئة الأجيال وكيفية الاحتفاظ بالإرادة الأصيلة مع التدريب على النظر والبحث العقلى وذلك لأن عصرنا هذا يتميز بدخوله فى دنيا العقل وهذه الدنيا هى نفسها دنيا العلوم المختلفة لأن الحياة المثلى ليست فقط فعل وإرادة وحركة بل علم وأجهزة وعلاقات سببية.

أما المجال الأخير الذى يتناوله د. زكى فهو أهمية اللغة العربية ونراه يؤكد على أن أصالة العربى تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية ولكن المشكلة هى هل ستسمح لنا هذه اللغة بالدخول فى ثقافات العصر أو الحضارة المعاصرة؟ وقد وجد أن الحل فى هذه المسألة يكمن فى أن نصب كل ما فى العصر من ثقافات فى وعاء اللغة العربية بمعنى أن نقوم بترجمة العلوم العصرية كلها إلى اللغة العربية وبقدر ما ننقل من حضارة العصر إلى لغتنا العربية يكون نصيبنا من ثقافته وتقدمه وهذا ما فعله الغرب حينما صب كل بلد ثقافة غيره فى لغته فأصبح بذلك معاصراً لزمانه ونحن عندما نفعل ذلك إنما نكون قد حققنا الإطار الأساسى العام وحققنا أيضا المضمون الذى يملأ هذا الإطار وكلما تعاقبت علينا الحضارات والثقافات نجدد ذلك المضمون فنظل دائما محتفظين بالأصالة وفى نفس الوقت نعيش المعاصرة.

والحقيقة أن كاتبنا د. زكى عندما قدم هذه الحلول للتوفيق بين الأصيل والمعاصر أراد أن يقارن بين الحل وماحدث بالفعل فى حياتنا الثقافية وقد وجد أن قادة الفكر انقسموا فريقين: أحدهما يتناول القديم ويؤيده، والثانى يؤيد المعاصر ويدعو إليه وهذه هى المشكلة حيث أننا لم نصل بعد إلى هذا التوفيق أو الشمول - بل الأكثر من هذا أننا عندما أردنا تجاوز الواقع إلى ما وراءه كان فهمنا خاطئا بحيث جعلنا التجاوز عبارة عن فرار وهروب من العلم إلى الخرافة فضاع الواقع وما وراؤه فى ذات الوقت، وحتى علاقة العربى بالمكان انهارت لأنه بعد الهزائم التى لحقت به فى القرون الثلاثة الأخيرة انطوى على نفسه وترك المكان للأوروبى أو الأمريكى يفعل فيه ما يشاء وربما يحاول الجيل الجديد أن ينهض بعض الشئ - وربما أيضا كان لغياب العقل فينا أثر بالغ فى تعاملنا مع الزمان والمكان والأفراد والأشياء لأنه السائق الذى يقود العاطفة والشهوة بحيث يحدث الاتزان فى حياة الإنسان - ورغم معرفة الناس بأهمية الاحتكام إلى العقل إلاّ أننا نراهم على عداوة حادة مع العقل وبالتالى فهم على عداوة تامة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية فى التفكير ودقه فى التخطيط.

ومن الأمثلة على ذلك - كما يذكر المؤلف - أن بعض الناس يتمنون أن تفشل تجربة غزو القضاء أو أن تفشل تجارب زراعة القلوب فى الأدميين ويستعيذون بالله من هذا الشطط العقلى الذى قد يدمر الكون لأن الرأى الشائع فينا أن العقل بعلومه عدو للوجدان الذى يعبر عن الروحانيات ومن الغريب أن تأتى مثل هذه الأفكار من علمائنا فكيف الحال مع العامة؟! كما أن الحقيقة المخجلة أن الأعمال

الفكرية لا تعود على أصحابها بالثراء والنفوذ ولذلك جاء العلم فى المنزلة الثانية فى مجتمعنا وليس هذا فحسب بل إن الرأى الشائع فينا أن العلم يعوق مجرى الحياة لأنه لا يعود على أصحابه بالنفع المادى أو كما يقال بالمحصول الوفير الذى يحصدونه من أعمال خالية من العلم ولذلك فإن تقدم الغرب بأجهزته وآلاته لا يحرك لنا ساكنا بل نصفه فقط بأنه "مادى" وأما نحن بما نحمله من وجدان فروحانيون ومن الغريب أن أشدنا سخطا على مادية الغرب ربما كانوا أكثرنا انتفاعاً بنتاجها.

وهناك فارق كبير بين من يركن إلى العقل ومن يستند إلى الوجدان فصاحب الرؤية العقلية يعلم ويقدر أن أحكامه معرضة للخطأ فلا يكف عن مراجعتها وفحصها ولا يغضب إذا نبهه أحد إلى مواطن الخطأ فى أحكامه - أما صاحب النظرة الوجدانية فيظن أن إدراكه الوجدانى منزه عن الأخطاء فيصم أذنه عن النقد أو النصح وعندئذ يقع فى كارثة لم يكن يحسب لها حساباً.

وإزاء العقل والوجدان ينقسم الناس إلى فريقين: فريق ينظر إلى الأشياء كما هى فى الواقع وكما ظهرت له - وفريق لا يكتفى بما يراه أو يلمسه وإنما يبحث فيما وراء الظواهر من بواطن الأمور التى تشكل حقيقة الشئ - والطائفة الأولى هى طائفة العلماء أى الفيزيائيين والكيميائيين الذين يتقصون ظواهر الطبيعة - أما الطائفة الثانية فهى أكثر من الأولى لأنها تمثل الغالبية العظمى من الناس ومن بينهم جماعة الصوفية الذين يتجاوزون الواقع إلى عالم الغيب عن طريق "الحدس" أو البصيرة ويعتمدون على هذا الطريق اعتمادا كليا للوصول إلى المعرفة دون وسائط بين الرائى والمرئى وليس لديهم أدلة شأنهم فى ذلك شأن فلاسفة الرؤية الحدسية أمثال برجسون وغيره الذين يرون أن الحدس فطرة لا تخطئ.

وقد يحدث أن يكون للشخص الواحد رؤيتان يستخدم كل منهما فى مجالها فيكون واقعى عند التعاملات المادية أو التجارية ثم يتحرر بعد ذلك من الواقعية عندما ينتهى هذا التعامل - وتعتبر الكثرة الغالبة من البشر من هذا الطراز وقلة قليلة تتجاوز الواقع وقلة قليلة أيضا تجد نفسها بحدود الواقع وعلى هذا النحو أيضا تختلف الأمم فى مختلف العصور فمنهم من غلبت عليه النظرة الواقعية مثل عصرنا هذا ومنهم من غلبت عليه نظرة ما بعد الواقع واعتباره رمزاً لما وراءه كالعصور التى اشتدت فيها روح التدين.

والسؤال المطروح الآن هو: كيف نحدد لأنفسنا طريقا بحيث نعاصره بفاعلية وفى نفس الوقت نحافظ على المقدمات الأساسية التى تجعلنا أمة عربية؟.

ويذهب الكاتب إزاء هذا التساؤل إلى أننا يجب أن نسعى لكى نحقق تكامل المجالين فى الحياة حتى تصبح حياة متزنة وسوية ويذكر حديثا شريفاً يؤكد على هذا المعنى وهو أن يعمل الإنسان لديناه كأنه يعيش أبداً ويعمل لآخرته كأنه يموت غداً حتى يتحقق التوازن المطلوب للحياة ويعتبر أن الواقع جزئية عابرة تشير إلى المطلق الأزلى.

ثم يدعو أستاذنا د. زكى الفرد العربى لأن يقف وقفة العلماء فى التعامل مع هذا الواقع حيث يحدد تحليله وتركيبه ومحاولة الابتكار فيه حتى يفرز لنا حضارة جديدة لأنه إذا شاء العربى أن يعاصر زمانه فلا بد له من العلم ثم العلم وليس العلم بمعناه الطبيعى أى المردود إلى القديم فإنه بذلك يكون فقط مردداً لهذا القديم ولكن المطلوب أن يكون مشاركا فى الحديث الذى يحوى الاختراعات والتطبيقات أى مشاركة ايجابية فى الحركة العلمية العصرية – ثم نميز لأنفسنا فى نفس الوقت نظرة خاصة بنا نغوص بها إلى باطن الأمور ومعنى هذا أن نبنى وراء واقعنا المادى تلك القيم التى تميزنا بها حيث تتحقق لنا الأصالة التى إذا أضيفت للمعاصرة نكون بذلك عربا ومعاصرين فى أن واحد خاصة وأن هذه القيم نحفظها عن ظهر قلب ونتفوق فى ترديدها فى أحاديثنا اليومية لكننا فى واقع الأمر لا نعيشها ولا نمارسها وهى المتمثلة فى أسماء الله الحسنى التى إن سلكنا مقاصدها استطعنا إقامة "بناء متسق" بحيث تترتب الفضائل على بعضها بصورة منطقية.

ويشير د. زكى إلى أن التمزق الذى يصيب الشباب أحيانا يأتى نتيجة عدم اتساق القيم فى حياتهم – ففى الوقت الذى نجد إحدى القيم تغرى الناس بالالتزام العقلى – كما فى دنيا العلوم، نجد قيمة أخرى تحرض الناس على العصيان واتباع الغريزة – كما فى دنيا الفنون – فلو استطعنا أن نقدم لهم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم المرشدة لهم على طريق الحياة فإن ذلك يكون صرحاً فى الحضارة المعاصرة – ثم يقدم شرطين للذين يريدون صفة الحياة من حيث أنها "إدراك وعمل" فيذهب إلى أنها أى هذه الصفة لا تتوفر إلاّ بشرط إدراك الإنسان لدنياه أولاً ثم فاعليته الشديدة فيما حوله ثانياً وعلى ذلك فإن أعداء الحياة الذين يدعوننا للعودة إلى الوراء وترك المراحل الجديدة التى تسير نحوها الحياة يظنون خطأ أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن أن يحل بعضها مكان البعض الآخر ويتغافلون عن أن سمة التعاقب أن تسير الحياه للأمام وليس للخلف.

وهذه النظرة الموضوعية من جانب د. زكى تمنحنا تصوراً دائما لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الحى وليس الإنسان الموجود فقط - لأن الحى يدرك فينفعل .بهذا الإدراك الآتى إليه من أى اتجاه فنراه يقوم بفعل ما الذى هـو "العمل" فيحقق وجوده بفاعليته هذه - ولا غرابة بعد ذلك أن نجد هذا الإنسان يجمع بين الأصالة والمعاصرة لأنه ليس هناك من يرضى لنفسه أن يكون عدواً للتقدم الذى يأتى نتيجة التفاعل - وهو أبرز ما يميز العصر الحديث والذى يعنى فى الحياتين العقلية والمادية الانتقال من حالة إلى حالة أخرى أفضل من الأولى ولذلك فمهما كان الماضى فى أمجاده أو صلاحيته الثقافية أو وسائله فإن هذه الوسائل تفقد صلاحيتها فى الحاضر لأنها لا تناسبه ولكنها كانت تلائم ظروف عصرها.

ومن بين لمسات العصر ومزاياه "الأهداف" وهى كلمه لها أبعادها العملية سواء للفرد أو للمجتمع. وأصحاب هذه الكلمة يريدون إحلالها محل "المبادئ" باعتبار أن المبادئ كانت فى الماضى مفروضة علينا أما الأهداف فنحن الذين نرسمها لأنفسنا ونضعها فى رؤوسنا ونظل نسعى من أجل تحقيقها - ثم هناك سمة أخرى يتميز بها العصر وهى سمة "التغير" فى مقابل "الثبات". والتغير نسبى أما الثبات فمطلق ولهذا فقد قام تصور جديد فى العصر بحيث يوضع "التغير" مكان الثبات ويجعل التطور أساساً وحيداً تفسر على ضوئه الأشياء.

وفى البحث عن أفضلية المبدأ أو أهمية الهدف يكون هناك تساؤل وهو: هل تقاس أفضلية الفعل على مبدأ موروث من جيل بعد جيل أو تقاس هذه الأفضلية على هدف يتحقق من هذا الفعل؟

ويجيب المؤلف على هذا التساؤل بعبارة موجزة ودقيقة وهى "أنه بغير الماضى لا تكون للحاضر هويته". فالحاضر امتداد للماضى لكنه امتدادا لا يكرر ذلك الماضى بل ينبثق منه كائناً جديدا يحمل من ماضيه بعض الملامح ويضيف إليها من حاضره ملامح أخرى ومن هنا فإن معيارنا لا يكون هو "المبدأ" بل "المنتهى". ويجب ألاّ نغفل أن الذين يدعون الانتماء للمعاصرة بفكرهم وثقافتهم هم فى حقيقة الأمر ينطوون على ما يناقض هذا الادعاء ولذلك فالدعوة قائمة أن يسلك الناس فى حياتهم الطرق الواضحة سواء فى الأقوال أو الأفعال فإما الاعتزاز بظاهرهم وإبرازه ليس فقط فى الكلام ولكن فى السلوك وإما أن يعتز الإنسان بباطنه ويخرجه إلى الظاهر لأن مواكبة العصر لا تكون باللسان فقط ولكن بفكر جديد معاصر يحكمه منطق جديد يناسب تماما هذا العصر.

ونحن إذا تأملنا الماضى قليلاً وجدنا أن حقائق الأشياء كانت تعرف بإدراكنا للجوهر الغيبى الذى كان يحكم الفكر فى ذلك الوقت ولكن الآن فمن وجهة النظر المعاصرة نجد أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر إنما تحددها طريقة بنائها وأدائها لوظائفها وفق ذلك البناء وهذا يعنى أننا نعثر على حقائق الأشياء ونكتشفها من خلال العلاقات الرابطة بين الأطراف أكثر مما نلمسه فى الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات وهذا هو المنطق الجديد المقصود - إنه منطق للعلاقات لا للحقائق المتعلقة بالأشياء. وتفسير ذلك أننا لابد أن نحلل الكلام المجمل إلى ذراته (جزئياته) لنتمكن من مراجعة كل جزئية فكرية على الواقعة المفردة التى تصفها الجزئية أما أن نترك الكلام على إجماله ونتخيل أننا قادرون على الحكم بصوابه أو ببطلانه فذلك هو الضلال بعينه.

وهذا الاتجاه فى التحليل يكشف لنا عن حقيقة هامة وهى أن تفكير الإنسان فى حياته العادية يجرى أساسا على أسلوب الرياضة لأن أسس الرياضة يمكن تحليلها إلى مفهومات من النوع الذى يتناوله المنطق بالدراسة وخلاصة القول هو أولا: تحليل الأقوال، ثانيا: مراجعة هذه الأقوال على وقائع العالم وهنا يكمن الفكر الجديد ومنطقه الجديد.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى تناول الحديث عن العقل العربى لأنه يرى أن حالة العقل العربى اليوم عبارة عن أفكار مفرقة مجزأة وغير مترابطة فى كيان عضوى واحد وفى هذه الحالة لا أمل لها - إذا بقيت على هذا الحال - فى أن تسعفها عوامل النمو والنضج والإثمار إلاّ إذا نشألها ما يقابل "الدماغ" فى الجهاز العضوى فى الفرد الواحد. وقصد د. زكى من كلمة "الدماغ" أن يعطى لنا انطباعاً عن وحدة معينة فى الجسد الإنسانى تتجمع وتتوحد فيها خيوط الإنسان كلها سواء العضوية أو العصبية أو النفسية وهذا يعنى أن الدماغ يتولى التوجيه والتوحيد بين الأفكار والرؤى.

فمسألة توحد الأفكار هذه التى تنشأ من الدماغ الواحد يستطيع كل إنسان أن يرى ويلمس بها قيمة التراث العربى ولكن هذا لا يعنى أن نقف عند هذا التراث فقط بل أن نتصرف فيه تصرف الأحرار وهنا تكمن فائدة وحدة الدماغ أو كما يسميها المؤلف "دماغ عربى مشترك" لأن تضامن المنتجين فى كل ميدان بعضهم مع بعض من شأنه أن يصعد بالوعى إلى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد فالمشاركة تزيد فاعلية الأفراد ووحدانية الفكر الناتجة عن هذه المشاركة تجعل

الكاتب عربياً بلا تحديد ولا يقال هذا كاتب مغربى أو ذلك كاتب عراقى أو مصرى..ألخ بل يحدث لقاء فكرى يجعل الحوار بينهم متفقا - ونحن لو أمعنا النظر فى الفكر الأوروبى خلال الفترة التى سبقت عصرنا وجدناه نابعاً من أساس مشترك هو العقل الأوروبى الذى تجمعت داخله مجموعة أفكار وانطباعات تبلورت فى فكر واحد.

وليس بالضرورة أن يكون المكان الذى يجمع هذه الرؤوس المفكرة واحداً بل يكفى أن تصدر فكرة فى مكان ما فتجد صداها فى مكان آخر فمثلا الأفضل للكاتب أن يجد صدى لكتابه آتيا إليه من سائر أجزاء الوطن العربى ويسمع أنه طرح للمناقشة فى ذلك البلد أو غيره من أن يصدر الكتاب فلا يلتفت إليه الآ نفر قليل محدود فى وطنه المحدود.

ويتصور د. زكى نجيب فى كتابه أن التواصل الفكرى فى الجيل الواحد قد يسهم فى التواصل الفكرى عند الأجيال المتعاقبة لأن الرصيد الفكرى المخزون عند جيل مضى يمكنه تغذية جيل لاحق حيث يمنحه تلك المبادئ الأصيلة التى ذكرناها سابقا - ولذلك فكل جيل يلزم وينفع دائما عندما نتناول حركة التاريخ الحضارى لأن هذه الحركة تتعاقب مع الأجيال فى صراعها الذى لا ينتهى والذى نخلص منه إلى القول بأن الدعوة إلى الجديد تأتى دائماً من جيل الشباب وإن كانت تجد عادة معارضة من جيل الشيوخ.

ويتجلى صراع الأجيال فى أوضح صوره حين تشتد قبضة التقاليد على الناس فلا تترك لهم خياراً فى حياتهم فيضيقوا بها ويحاولون التملص منها وتبدأ الثورة عليها وقد يتطرف بعض الناس فى غضبهم وثورتهم بحيث يمعنون فى تغيير أى شئ حولهم وعند ذلك تتبدل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد تبدلاً جوهرياً فتنقلب القيم القديمة رأساً على عقب.

وربما يكون فى استخدام بعض الفكر لدى الشباب واستخدام بعض أساليب الكفاح بجانب الطموح بدلاً من استخدام العاطفة أو الانفعال أو الوساطات التى تقفز بهم إلى ارتفاع لا يستند إلى ركائز متينة - أقول ربما لو استخدم الشباب هذه الوسائل لما حدث الصراع بينهم وبين من سبقهم بل قد نجد تفاهما واتفاقا وميلا للحوار.

والحقيقة أن تلك النظرة التى يقابل بها الناس واقعهم غالبا ما تكون خالية من المنهج العلمى الذى يتطلبه العصر والذى تحرص عليه البلاد الغربية ويستخدمونه فى أسلوب حياتهم حيث يفرقون بين نوعين من النظر إلى الواقع أو

نوعين من خصائص الأشياء فهناك نظرة موضوعية خالية من الهوى الشخصى ولذا فهى تأتى ناضجة وعلمية ولا تمزج بين الحدث وما يشعر به الإنسان نحوه.. أما النظرة الثانية فتحكمها العاطفة الذاتية ولذلك فإن الحكم الآتى عنها غالبا ما يكون خاطئاً.

فهناك إذن طريقان للنظر فى الأشياء ومعالجتها كما أن هناك طريقين أيضا فى تناول مشكلات الحياة: طريق الأدب، وطريق الفكر: فالأدب يعالج المشكلات بطرقه وأساليبه الرمزية الخفية أما الفكر فيعالج المشكلات بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما تجريد المشكلة عن واقعها. وقد تكون المشكلة واحدة ولكن يتم تناولها من أكثر من زاوية حتى الفن يمكنه تناول المشكلة من زاوية بعيدة تماماً عن زاوية الأدب أو الفكر ولكن فى النهاية فهؤلاء المثقفون جميعهم سواء الكتاب أو المفكرين أو الفنانين لهم دستور يلتقون عنده وهو "الضمير" الذى تصدر عنه وسائلهم فى التعبير والذى يقتضى أن يكون كل منهم صادقا مع نفسه أولاً ومع الناس ثانيا - ويأتى هذا الصدق من أن يبدأ مع الناس من مرحلة الصفر لأن الذى يريد أن يرتفع بالفرد لابد أن يهبط إليه أولاً.

ويقدم د. زكى مثلا لذلك بما ذكره إخوان الصفا فى رسائلهم حيث جعلوا الإنسان والحيوان سواسية ثم أقاموا نوعا من المحاكمة بينهما أسفرت فى النهاية عن ظلم الإنسان للحيوان وقد ترجم كاتبنا صنوف الحيوان التى ذكرها الإخوان فى رسائلهم إلى أنها طوائف من البشر أنفسهم وقع عليهم الظلم من قلة من ذويهم يتمتعون بالنفوذ والسلطان وفى هذه الحالة يكون سبب الثورة الفكرية تفاوت أقدار الناس وطبقاتهم.

ومثال آخر لذلك ما حدث فى أوروبا من ثورة للفكر وكان موضع هذه الثورة أفكار تنسجها أوهام الناس ثم يقحمونها على الواقع كأنها جزء من هذا الواقع فيضلون الطريق الأفضل للحياة فكان لابد من حدوث ثورة فكرية على هذه الأوهام تحاول أن تكشف للناس العلاقة بين المحسوس والمعقول وهذا يأتى باستخدام التحليل فى رد القضايا العامة المجردة إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة وإلاّ حكم عليها بالبطلان.

وبعد طرح هذه الأمثلة التى تشير إلى التفاوت والتباعد بين طبقات الناس حاول المؤلف ربط هذه الأمثلة بما نعانيه نحن العرب من تفاوت الناس فى ممارسة الحقوق والواجبات وهذا أحد مواطن الضعف أما الثانى فيكمن فى تجاوز الواقع إلى الأوهام التى يخلقها الناس.. وهذه الأمور تعد نقاط الضعف الواضحة التى ترتب

عليها أولاً: أن أهدرت كرامة البشر من فرط التفاوت بينهم ففقدوا الحماس للإبتكار والخلق. وثانيا: أن اهتزت صورة العالم الطبيعي في أعيننا فسدت وأغلقت المصادر الحقيقية للعلم والمعرفة.

وهذا التأرجح بين التقدم والتأخر أو بين القوة والضعف في حياة الإنسان العربي يجرنا إلى قضية "الحضارة" وصلتها بالتقدم والتأخر حيث يحاول كاتبنا د. زكي إلقاء الضوء على هذه الكلمة وكيفية قياسها بل وتعريفها فنجده يحتكم إلى العقل ومقاييسه لأن النظرة العقلانية ماثله في كل حضارة حيث هي تنظر إلى الواقع من حيث أسبابه دون تدخل الوهم فيه وعلى ذلك فإن سلطان العقل هو مدار القياس لدرجات الحضارة وهو الجانب الضروري لتعريف أيه حضارة وهنا يمكن التساؤل أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية؟ إننا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل أسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ولذلك فنحن نعاني من الازدواجية الحضارية فالذي يبدو في الظاهر أننا نعيش العصر ولكن الذي ينفذ إلى الباطن يجدنا ننطوي على أشياء مضت فنحن مثلا نقتني أجهزة وأدوات الحضارة ولكن لا نقبل عادات الحضارة وعلى ذلك فإن أردنا قياس التقدم أو التخلف فعلينا أن نقيس المسافة بين حياة الفرد العادي في مجتمعاتنا بحياة الفرد العادي في المجتمعات الغربية. ويحاول المؤلف أن يقدم لنا حلاً لهذه الازدواجية يتمثل في أن نحصر تفردنا في الجوانب التي تميز الشعوب وهي في نفس الوقت ليست مقياسا للتقدم الحضاري كالعقيدة والفن وبعض التقاليد وهذه لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها وهذا يتيح لنا أن نتحضر بحضارة العصر العلمية التقنية النفعية وفي ذات الوقت نحتفظ بما يميز هذه الحضارة عن غيرها بما نمنحه لها من أصالتنا.

ومن خلال هذه الفكرة يتناول الكاتب حياة الفرد في مجتمعنا بين الأمس واليوم حيث كانت بالأمس بطيئة أولها ينبئ عن أخرها ثم أضحت اليوم سريعة قابلة للتغيير في وقت قصير وأصبح هذا الفرد أكثر استجابة للتطور وأكثر رغبة للعلم وتجاوبا مع المعرفة بعدما تأكد أن العلم وتطبيقاته على الحياة شرط أساسي لازدهار الحياة كما تأكد أن تقدم العلم وارتفاع مستوى المعيشة يكادان يكونان متلازمين وهذه هي الحياة التي يدعو إليها المذهب الإنساني.

وقد يخشى بعض الناس من طغيان العلم ويظنون أن ذلك يؤدي إلى جفاف العاطفة الإنسانية والحقيقة أن لكل من العلم والعاطفة مهمة مختلفة والمهمتان متكاملتان وذلك لأن الإنسان يختار أهدافه بالعاطفة ثم يخطط لها بالعقل لتحقيق

تلك الأهداف لأن العقل حركة انتقالية من المقدمات إلى النتائج أو هو سير منظم نحو هدف مقصود - كما أن العلم سواء كان طبيعيا أو إنسانيا يحقق إنسانية الإنسان وذلك لأن العلوم الطبيعية من حيث هى دراسة لبيئة الإنسان فهى تحتويه كله برمته والعلوم الإنسانية لأنها تدرس طبيعة الإنسان ووضعه فى البيئة فهى أيضا تنظر إليه فى فاعليته من حيث هو كائن متكامل ومن هنا تتحقق الوحدة بين الإنسان وبيئته ولذلك فعلينا أن نبرز دائما إنسانية العلم فى كل ما نتناوله من قضايا مجتمعنا.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى قضيتى (التعقيل والتحرر) اللتين قصد بهما المؤلف أولاً: التخلص من أوهام الخرافة وأغلاط الجهل وثانيا: التحرر من قيود المستعمر الأجنبى واستبداد الحاكم الداخلى ثم يلقى الضوء على فكر الفيلسوف الفرنسى سارتر وكيف أن روح الفكر عنده وجد صدى فى نواح رئيسه مع روح الفكر عندنا باستثناء فكرته عن الله.

ثم يتناول المؤلف أيضا المقاصد الفكرية المطروحة فى كتب وتراجم بعض المفكرين المعاصرين الذين نقلوا عن سارتر أو ترجموا مثل د. عبد الرحمن بدوى، والدكتور محمد غنيمى هلال، والدكتور خليل صابات.. وغيرهم ممن تناولوا النصوص السارترية حيث وجد د. زكى نجيب أن فى حياتنا الفكرية ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص لأن قيمة سارتر تكمن فى أنه ربط الوجود الإنسانى بالوعى ولذلك نجد المؤلف وقد كشف لنا سبب علاقتنا الفكرية بسارتر فذهب إلى أن عوامل نهضتنا الفكرية منذ جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وإلى يومنا هذا هو إخراج الناس من حياة لا واعية إلى حياة واعية قوامها الاحتكام إلى العقل وهذا هو مضمون الدعوة السارترية التى تجعل الاحتكام إلى العقل ضربًا من التحرر من الجهل ومعوقاته ثم حرية فى البناء من جديد لأنه يرى الوجود وجودان: وجود لذاته (وهو الإنسان) ووجود فى ذاته (وهو الطبيعة) والأول حرية، والثانى قابل لما تفعله تلك الحرية ولا يقبل سارتر أن يكون الإنسان شيئا تحدث فيه حرية غيره.

ويتناول كاتبنا نقطة أخرى هى نقطة الإلتقاء بين حياتنا الفكرية اليوم وبين سارتر وهى "الأدب الملتزم" والذى يعنى طرح سؤالين هما: لماذا نكتب؟ ولمن نكتب،؟ آخذا فى الإعتبار أن تكون الكتابة أولاً ذات تأثير شديد يحدث على أثره فعل ما - وثانيا أن تكون الكتابة لفئة من البشر تتحدث عنها هذه الكتابة حتى يحدث التأثير المطلوب.

والمتأمل فى هذه النقاط يلاحظ أن "العلم قوة" وهى العبارة التى قالها فرنسيس بيكون - بمعنى أنه أداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق أغراضنا ولذلك فالذى يحصل على كلام فقط ويسميه علماً ثم يجهل طريقة استخدامه كأداة للتغيير والخلق فليعلم أنه لم يحصل من العلم شيئاً.

وفى موضع آخر من الكتاب يتناول الكاتب بعضا من حياة الفيلسوف الإنجليزى برتراندراسل وكيف بدأ فى دراسة الفلسفة فى سن مبكرة ذاكراً قول هذا الفيلسوف من أنه أخذ عهداً على نفسه أن يجعل العقل رائده فى كل الأمور ولا يلقى بالا للموروثات - ثم يذكر الكاتب كيف انغمس راسل فى دراسة الرياضيات واللاهوت ثم كانت ثورته العقلية على "كانت" و "هيجل" لاعتقاده أن الأشياء موجودة فى دنيا الواقع وليست من خلق الذهن وكذلك إثبات أن العلاقات بين هذه الأشياء خارجية عنها وليست باطنية تكمن فيها كارتباط حادثة بحادثة أخرى من أن إحداهما وقعت "قبل" الثانية - فمرجع العلاقة هنا زمنى والزمن ليس داخلاً فى الأشياء.

وأهمية أن تكون العلاقات خارجية تأتى من أننا إذا أخذنا بهذا المبدأ انتهينا إلى نتيجة هى أن العالم مكون من حقائق متعددة متكثرة يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة تحتاج فى إدراكها إلى بحوث ومشاهدات خارج الأشياء نفسها وعلى هذا فليس العالم واحدا كما ذهب المثاليون ولكنه عند راسل متعدد يحتاج إلى تجارب.

ولم تنحصر فلسفة راسل فى ذلك فقط بل امتدت إلى الأرقام والأعداد حيث خرج إلينا بمذهبه الجديد فى تعريف العدد بالفئة عندما كشف لنا عن أن كل عدد عبارة عن مجموعة فئات صغيرة تدل عليه وهذا يعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى الأمر الذى يصل الرياضة بالمنطق وصلا يجعلهما علماً واحداً - وتحليل العدد إلى فئات جعل راسل يتأمل الطبيعة الخارجية فيحللها ليعرف كيف تركبت فإذا به ينتهى إلى نظريته القائلة أن العالم كله "أحداث" سواء فى ذلك المادة أو العقل ولهذا نراه يؤلف بينهما فى تعريف واحد يسميه "الهيولى المحايدة" لاهى المادة بمفهومها القديم ولا هى العقل بمفهومة القديم أيضا وإنما هى مجموعات من أحداث تترتب على نحو ما فتصير مادة، وتترتب على نحو آخر فتكون عقلا، فالأحداث إذن هى المادة الخام التى تتكون منها المادة والعقل معاً والفرق بينهما فقط فى طريقة التجميع والترتيب.

ويرجع كاتبنا فكرة راسل عن "الأحداث" التى يرد إليها كل شئ إلى أنها انعكاس لعلم الطبيعة الحديث الذى ينتفى فيه الفصل بين المادة والعقل.

ثم ينتقل بعد ذلك الكاتب د. زكى نجيب إلى الحديث عن رواد ثقافتنا المعاصرة الذين أثروا الحياه الفكرية فيتناول الأديب توفيق الحكيم حيث يعتبره من القلة النادرة الذين نقدوا أدبهم فجمع بذلك بين خلق الأديب وتحليل الناقد ثم ألقى الضوء على أحد مؤلفاته وهو "التعادلية" والذى يبحث فيه معنى الاختلال فى التعادل بين العقل والوجدان الأمر الذى يؤدى إلى النتيجة الطبيعية وهى القلق ثم يضع الحكيم علاجاً لذلك بما يذهب إليه من أن الإيمان والعقل لابد أن يعملا معاً فى تعادل ويستعرض مجالات كثيرة للتعادلية كالخير والشر والسياستين الداخلية والخارجية ثم فى الطبيعة حيث يتعادل الفعل ورد الفعل وأيضا فى علم الاجتماع والفن وميدان الأدب – ولذلك فإن فكرة التعادلية هذه ستظل فى الأذهان ولن تذكر الفلسفة العربية بدونها.

ويتعرض الكاتب فى نهاية المطاف للصهيونية من خلال كاتب يهودى استطاع أن يقدم صورة لإسرائيل بالقياس إلى الوطن العربى – وذكر مؤلفنا أن ما لفت نظره فى كتاب الكاتب اليهودى هو عنوانه "على من يعرف الحق أن يعلنه" حيث كان هذا العنوان معبراً عن أمانة وصدق كاتبه فيما كتبه حيث قدم بعض الملاحظات والمواقف الموضوعية فى شكل رسائل تمنح القارئ معلومات مستفيضة عن الحركة الصهيونية وأنها حركة استعمارية نشأت مع بعثة الحركات الاستعمارية الأوروبية فى وقت واحد وإن اختلفت الدوافع والأهداف فإذا كان الاستعمار يريد ثراء وتجارة وسيطرة فإن الصهيونية تريد وطنا يتحول فيما بعد إلى دولة ولذلك يصفها د. زكى فى الكتاب بأنها "الأفعى" التى تسللت مقنعة بعنصر ودين وتحالفت مع بريطانيا ورشحتها – بنفوذها وأموالها – فى مؤتمر الصلح حتى تعين دولة منتدبة لحماية فلسطين وكان الثمن وعد بلفور سنه ١٩١٧ الذى جعل فلسطين وطناً لليهود – ولما تسلمت بريطانيا زمام الأمر كلفت مندوبا ساميا لها فى فلسطين وكان صهيونياً وبعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية أعلنت أمريكا أن إسرائيل دولة كسائر الدول رغم افتقارها لمقومات الدول السوِية.

ويذكر المؤلف د. زكى نجيب أن خصائص السياسية الصهيونية ثلاثة شعب هى العنصرية، العنف، شهوة التوسع – ويذهب إلى أن العنصرية علة كامنة فى صلب

الصهيونية أما العنف فيستخدمونه مع المواطنين الفلسطينيين لطردهم من الأرض - أما شهوة التوسع فهي في أملهم الدائم أن يمتد ملكهم من النيل إلى الفرات.

والصهيونية الآن تتبنى الدعوة إلى القومية لأن اليهود ينتشرون في كل بلاد العالم لكنهم يريدون التجمع في وطن واحد ولذلك فهم يقرنوا استعمارهم للارض التي اختاروها بفكرة القومية التي يدعون إليها ولذا فهم يستخدمون كافة الوسائل التي تحقق لهم هذا الهدف المنشود.

وأخيراً فإن القارئ لكتاب "ثقافتنا في مواجهة العصر" يجد أنه أحد المؤلفات الشاملة للعلم والفلسفة فقد قدم لنا د. زكي نجيب محمود العلم من وجهة النظر الفلسفية التي عرف بها وقدم معالجة موضوعية لأزمة الثقافة في مجتمعنا وكيف نحصل على ثقافة عصرية جديدة ونستخدم فكرا جديدا نواجه به تحديات العصر.



المحور الثامن

حوارات مع زكي نجيب محمود

هذه مجموعة حـوارات عقدت مع الدكتـور زكـى نجيب محمود فى السنوات الأخيرة مـن حياتـه. ونشرت بمجـلات وجرائـد: "الثقافـة" (القـاهرة)، "الدسـتور" (لندن)، "المنتدى" (دبى). "الأنوار" (بيروت).

الحوارات أجراها الأستاذ الناقد نبيل فرج.

يعرف الدكتور زكى نجيب محمود فى بلادنا وفى أنحاء العالم العربى من خلال كتاباته المتنوعة التى يشارك بها فى حياتنا الثقافية منذ أواخر الثلاثينات.

وأثناء هذه المرحلة الطويلة من الإنتاج العميق المتصل. حاول الدكتور زكى نجيب محمود أن يشق طريقًا جديدًا فى أدب المقالة، على المستوى النظرى والتطبيقى معًا.

تنهض هذه المحاولة على تخطى الأساليب التقليدية التى تجعل المقالة الأدبية مطابقة. فى تسلسلها المنطقى واستيفاء عناصرها، لموضوع الإنشاء المدرسى. وتطرح صيغة أخرى يمكن قياسها بمعيار النقد الأدبى يستجيب فيها الكاتب للقلق العميق الذى يساوره ازاء صور الحياة وأوضاع المجتمع على الشاكلة العفوية غير المنسقة التى تخطر له.

داخل هذه الصيغة الحرة يدعو الدكتور زكى نجيب محمود الكتاب إلى التعبير عن سخطهم باللون الباهت الهادئ، والفكاهة الجميلة ذات الأثر الفعال فى نفوس القراء.

وزكى نجيب محمود يرى أن السخط هو المحرك الأول للأدباء والمفكرين لتنبيه الناس إلى أوجه النقص فى حياتهم. وكتابه "أرض الأحلام" الذى صدر ضمن سلسلة كتب للجميع، عبارة عن خلاصات دقيقة لمجموعة من الكتب الهامة فى التراث العالمى، تقدم صورا خيالية للمدن الفاضلة التى تقوم على الحرية والاشتراكية، مع نبذ وافية عن المؤلفين الذين عاشوا جميعًا فى انجلترا فى القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر.

ومن القراء من يذكر أن الدكتور زكى نجيب محمود تعرض فى العقدين الماضيين لمعارضة شديدة، على صفحات الصحافة الأدبية، بسبب دعوته للوضعية المنطقية، فى ضوء معايشته للثقافة، والحياة، والعصر.

والوضعية المنطقية التى يقترن بها اسم الدكتور زكى نجيب محمود فلسفة تحليلية نضجت على الترجيح تحت تأثير التسيب أو التميع اللفظى الذى ساد الكتابات الأدبية، وهى تقتصر فى التحقق والتمحيص، على الجانب الشكلى. وعلى عنصر واحد من عناصر الشكل وهو اللغة، التى تعد، فى أحدث الاتجاهات النقدية وأقدمها، المدخل الحقيقى للمعرفة الكاملة.

على أن اللغة، كأداة لتوصيل الأفكار والانفعالات، لا تؤدى هذا الهدف إلا إذا وضعت الكلمة، بادئ ذى بدء، فى سياقها، لأنه ليس للكلمات معنى مطلقا، إلا

إذا شمل الاهتمام أيضا، الدلالة الشاملة التى تنطوى عليها، لأن الكلمات، كنشاط اجتماعى وأداة فعل، لا توجد فى فراغ.

وقد توصل الدكتور زكى نجيب محمود إلى هذا المنهج الذى يعتمد على الواقع التجريبى المحسوس، بعد رحلة ميتافيزيقية فى "بحر الظلمات"، كان يؤمن خلالها بالجبر الذاتى. ولكنه تحول عن هذا المذهب الأول، ووقع العداء الكامل للميتافيزيقا لصالح الواقع العملى، أو التجريبية العلمية، والاحتكام الصارم إلى العقل وحده، الذى يرى الدكتور زكى نجيب محمود أنه سبيلنا الصحيح للتمعن، ودخول العصر الحضارى الجديد.

ولا جدال أن الدكتور زكى نجيب محمود من أكثر المفكرين المعاصرين حرصا على تجديد الفكر العربى، عن طريق التوفيق الخلاق، وأفضل أن أقول المزج الخلاق، بين الأصالة والمعاصرة.

ولا جدال أيضًا، أن إنتاجه الجاد الواضح فى الفلسفة والأدب والنقد إضافة أصيلة للثقافة العربية لها وزنها الملحوظ، وقيمتها الباقية، المناهضة لكثير من المفاهيم المستقرة الشائعة.

ونبدأ هذا الحديث مع الدكتور زكى نجيب محمود بتعريفه للوضعية المنطقية، التى أثارت الزوابع من حولها، ثم نتطرق إلى مجموعة من القضايا المتصلة بها وبالفكر الفلسفى الحديث.

الوضعية المنطقية:

* أرجو أن تعرف القراء بالوضعية المنطقية التى يرتبط اسمك بها فى الثقافة العربية.

- ألخص الوضعية المنطقية فى كلمات قليلة فأقول إننى أفرق تفرقة واضحة بين مجالين من مجالات النشاط الحيوى، وهما:

أولا: مجال العلوم حيث يكون السلطان المطلق للعقل وحده وإذا قلت العلوم فإنما أردت كل ضرب من ضروب التفكير المنطقى الذى يسير سيرا استدلاليا من الشواهد إلى النتائج.

وأما المجال الثانى فهو مجال التعبير عما تختلج به الذات. فها هنا يستطيع الإنسان أن يكون حرا من كل قيد وهو يعبر اللهم إلا القيود التى تفرضها قواعد الفنون المختلفة.

وأريد بهذا أن أخلص إلى النتيجة الآتية، وهى أننا إذا ما كنا فى المجال الأول فلابد من الاحتكام إلى ضوابط المنطق وحده، ولا يجوز أن نستخدم فى أحد

المجالين ما نستخدمه في المجال الآخر. فكما أنه لا منطق في مجال التعبير الذاتي، فكذلك لا يجوز أن نشطح شطحات الصوفية أو الشعراء أو غيرهما ونحن بصدد قضية عامة الحكم فيها للعقل وحده.

منهج لا فلسفة:

*** تعرضت الوضعية المنطقية لخلاف كبير بين المفكرين، فما هو، في تصورك، سبب ذلك؟**

- لقد أثار موقفي من الوضعية المنطقية منذ أكثر من عشرين عاما حتى اليوم جدلا كثيرا في الصحف والمجلات وأعتقد أن هؤلاء المجادلين ربما خففوا من غلوائهم بعض الشئ لو لم تفتهم نقطة هامة، وهي أن الوضعية المنطقية ليست فلسفة ولا مذهبا، ولكنها منهج مؤداه أن نستخدم العقل وحده فيما يقتضي استخدام العقل. على أن ننحي الجوانب الذاتية ليكون لها مقاييسها الخاصة.

ولو أدركوا هذا لما كان ثمة من داع لكل هذا الجدل. لقد ظنوا أنها مذهب يريد أن يفسر الكون أو أن يفسر الإنسان من حيث المبدأ والمصير، إلى غير هذه المشكلات التي تتعرض لها المذاهب الفلسفية الأخرى.

وحسبي هنا أن أقول هذه الكلمة القصيرة فيها، وهي أنها منهج يشترط على المتكلم أو الكاتب إذا ما قصد بكلامه أو بكتابته موضوعًا مشتركا بينه وبين الناس، أن تجيئ عبارته مشيرة إلى الموضوع الذي يدور حوله الحديث، إشارة يمكن محاسبته على تفصيلاتها، لكي يسهل، بذلك، الوصول إلى تفاهم بين المتكلم والسامع، أو بين القارئ والكاتب.

ولنلحظ هنا أن مثل هذا المنهج العلمي في ضبط العبارات اللغوية إنما كان تفريعًا ضروريًا من عصر العلوم الذي نعيشه اليوم، إذ لما كانت العبارات العلمية، أو قضايا العلوم، هي ذات الأهمية العظمى، ثم لما كانت لها الضوابط الضرورية في صياغتها، تفرع عن ذلك منهج يحدد الشروط التي يجب أن تتوافر في عبارة يزعم صاحبها أنها عبارة علمية.

ثلاث فلسفات:

* أين تقف الوضعية المنطقية بين الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في العالم؟

- أريد أن ألفت نظر القارئ هنا إلى نقطة هامة، وهي أن عصرنا هذا كان يستحيل عليه أن يكون عصرا واحدا، ما لم تكن ثقافته موحدة الجذور وموحدة الفلسفة، برغم الاختلافات الظاهرة في الاتجاهات المختلفة.

فنحن إذا أدرنا البصر فى أرجاء العالم وجدنا ثلاث مناطق فلسفية تتعاون كلها على إيجاد وقفة معاصرة واحدة، وهى:

أولا: منطقة شمال غرب أوربا مع الولايات المتحدة الأمريكية، فهذه فلسفتها فلسفة علوم، وهاهنا نجد أنصار الوضعية المنطقية، ونجد كذلك أنصار الفلسفة التحليلية، وغير ذلك من الاهتمامات التى تعنى بقضايا العلوم وحدها، دون الإنسان من حيث هو إنسان.

وثانيا: هنالك منطقة غرب أوربا، وهاهنا نجد فلسفة تهتم بالإنسان من حيث هو فرد، وهى الفلسفة الوجودية، لا لأنها تعارض فلسفة العلوم، ولكن لأنها تتناول جانبا آخر لتجول فيه.

وثالثا: شرق أوربا، وهاهنا نجد الاهتمام منصبا على الإنسان من حيث هو مجتمع، لا من حيث هو أفراد مستقل بعضهم عن بعض، وهى الفلسفات الاشتراكية.

وواضح من ذلك أن هذه المناطق الثلاث هى، فى الحقيقة مكملة بعضها لبعض، بدليل أن فيلسوفا مثل سارتر من فلاسفة الوجودية الغربية يحاول منذ سنين أن يوائم بين موقفه وموقف الاشتراكيين.

وهؤلاء وهؤلاء معا لا يستغنون بالطبع عن العلوم وفلسفتها.

الميتافيزيقا:

ما هو موقفك من الميتافيزيقا فى ضوء التزامك بالوضعية المنطقية؟

- لسوء الحظ كلمة هامة كهذه ليس متفقا على معناها. غير أننا نقول بصفة عامة أن لهذه الكلمة معنيين فى تاريخ الفلسفة، أحدهما يقتضى البحث فيما وراء الطبيعة، والآخر يريد فقط البحث فى الجذور الأولية التى تنبثق منها القضايا العلمية (كما هى الحال عند عمانوئيل كانت).

فإذا كانت الميتافيزيقا مأخوذة بالمعنى الأول، فأنا لا أتحمس لها، لأنها بحكم تعريفها تبحث فيما لا يمكن الوصول فيه إلى نتائج، تدوم صحتها على مر القرون.

وأما إذا كانت مأخوذة بالمعنى الثانى فأنا من أنصارها، بحكم كونى قد اخترت المجال العلمى ليكون مجالا للنشاط الفلسفى كذلك.

فكر مستعار:

على الرغم من الاتصال الحميم بين العقلية العربية والفلسفات العالمية، إلا إننا لا نستطيع أن نزعم أن لدينا فلسفة عربية تجسد الكيان العربى. فما هى العوامل التىّ أدتْ إلى هذا القصور؟

- إننى أوافق على أنه لا فلسفة عربية لنا فى العصر الحديث كله، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا فكر لنا. فالفكر كله عندنا مستعار إما من الغرب اليوم، وإما من التراث القديم. وكل جهدنا بعد ذلك شروح لهذا أو ذاك. على حين أن الفلسفة لا تكون إلا استقطابا للنشاط الفكرى الموجود. فالشرط الأساسى فى وجودها أن يكون هنالك فكر أصيل، ثم يأتى الفيلسوف فيستخلص المبادئ الأولى المضمرة فى ذلك الفكر الأصيل.

الحاضر والمستقبل:

ترى أن التطور هو الأساس الحيوى الجديد المميز لعصرنا. فما هى طبيعة وآفاق التطور؟

- عندما أقول إنّ التطور هو الأساس الحيوى الجديد الذى يميز عصرنا، فإنما أعنى بذلك أن الكون فى حقيقته - بما فى ذلك الإنسان وغيره من الكائنات الحية - إنما يسير سيرا ناميا.

فإذا وضعنا أمام أبصارنا هذا الأساس واضحا، تحتمت النتيجة الآتية، وهى أن المستقبل لابد أن يكون أكبر من الحاضرَ وأرقى، وأن هذا الحاضر لابد أن يكون أكبر من الماضى وأرقى.

وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لارتداد هذا الحاضر إلى الماضى يأخذ منه مقاييسه، كما أن المستقبل لن يأخذ مقاييس الحاضر.

وأما إذا وجدنا كاتبا معاصرا يفتح كتب الأقدمين لتكون مقياسه فى حياته اليوم، فعندئذ تعلم أنه يسير عكس التيار التطورى.

ولعل أبرز الفروق بين الماضى والحاضر أن الفرد الواحد الضخم كان فى الماضى هو المحور، سواء كان هذا الفرد فيلسوفا فى مجال الفلسفة، أو قائدا حربيا فى مجال الغزوات العسكرية.

وأما اليوم فيلاحظ أن الأفراد الضخام ليسوا هم طابع العصر. ولكن الطابع هو المشاركة بين مجموعة من الأفراد. فأنت مثلا لا تعرف من الذى صنع الصاروخ.

لأنه ليس فردا، إنما مجموعة قد تعد بالآلاف تضافرت فى إنتاج العمل الواحد. وكذلك فى الفلسفة، وفى الفكر بصفة عامة.

الشخصية العربية الجديدة:

ذكرت فى إحدى مقالاتك أن الشيخ محمد عبده هو الذى بدأ الطريق الصحيح نحو تكوين الشخصية العربية الجديدة. فإلى أى مدى مضى المفكرون العرب من بعده فى هذا الطريق؟

- أعتقد أن المشكلة الكبرى فى حياتنا الفكرية هى الموائمة بين شخصيتنا العربية وثقافة العصر الراهن بما فيها من علوم وقد كان الشيخ محمد عبده من أوائل من حاولوا أن يفسروا الأسس الدينية والتراثية تفسيرًا يتفق مع العلم الجديد، ليخلق بذلك موقفا فيه أصالة وفيه معاصرة.

كما أعتقد أن هذا المنحى نفسه هو الذى يسود فى كل تصدى للتفكير بعد ذلك، باستثناءات قليلة لأشخاص اكتفوا بالثقافة الغربية وحدها أو التراث وحده.

المدينة الكبيرة:

بحكم اشتغالك بالنقد الأدبى إلى جانب الفلسفة، ما هو فى نظرك التناول الأمثل للنصوص الأدبية؟

- العمل الأدبى أو الفنى كالمدينة الكبيرة، ليس الدخول فيها والسير فى شوارعها محتوما بطريقة واحدة. وإنما قد يدخلها أحد السائحين ليرى متاحفها، وقد يدخلها الآخر ليرى ملاهيها، وقد يدخلها الثالث ليتاجر بالبيع والشراء، وهكذا النقاد فى تناولهم للقطعة الأدبية.

ليس هناك من يحتم أن يكون هناك هدف واحد بعينه للناقدين جميعا، فربما كان الهدف عند أحدهم أن يستشف نفسية الكاتب. وربما كان الهدف عند آخر أن يرى طريقة الصياغة اللفظية. والهدف عند ثالث أن يتعرف على الحياة الاجتماعية وهكذا..

فالذين يقتتلون على أى هذه المذاهب أصدق من تلك قد جانبهم الصواب، لأنها كلها تتكامل فى توضيح القطعة الأدبية، ولا تعارض بينها، فيا حبذا لو قرأنا النقد من كل نواحيه ومذاهبه للقطعة الواحدة، فنزداد لها فهما.

الشعر والنثر:

على الرغم من أن الشعر فى أنحاء العالم يعد سلاحا من أسلحة الكفاح والدفاع عن الإنسان بما ينطوى عليه من دلالة، إلا أنك تعتبر أن "الشعر لا ينبئ". فهل لك أن تطرح وجهة نظرك إزاء هذه القضية؟

- إنى أفرق تفرقة واضحة بين ما يؤديه الشعر، وما يؤديه النثر، مع توسيعى لكلمة شعر توسيعا قد يضم ضروبا من النثر تؤدى نفس الوظيفة الشعرية.

وأساس التفرقة هو المضمون، فإذا كان المضمون حديثا عن أمر واقع لا اختلاف عليه. جاءت العبارة فى حقيقتها بحيث يجوز لأى إنسان أن يناقش المتكلم أو الكاتب فى صواب وخطأ ما يقوله، استنادًا إلى هذا الأمر الواقع الذى بين أيديهما.

لكن هنالك نوعا آخر من القول، لا يشير إلى الأمر الواقع إشارة مباشرة، وإنما يبنى بناءات تصورية، يخلقها الأديب خلقا من عنده. وقد توازى الواقع بطريقة غير مباشرة، وقد لا توازيه. فها هنا لا يجوز لأحد أن يحاسب الأديب على مطابقة كلامه للواقع كما نراه.

افرض مثلا أننا سمعنا أبا العلاء المعرى يقول: "أبكت تكلم الحمامة أم غنت" فهل يجوز لأحد أن يقول معه، تعال معى إلى الحمامة لنرى أهو بكاء أم غناء؟! كلا، لأن المرجع، هنا، ليس هو هديل الحمامة فى ذاته، بل هو تساؤل داخلى عند الشاعر يقف به أمام الوجود كله: هل هو فى حقيقته مأساة أو ملهاة؟

وهكذا نجد الشعر يحتكم إلى مقياس آخر غير المطابقة المباشرة. ومن هنا فهو لا ينبئ القارئ بنبأ جديد، إنما يعطيه وقفة أو نظرة نحو الوجود.

نزعة النغم:

تأخذ على الثقافة العربية عدم انضباط دلالات اللغة على ألفاظها. ما هى أسباب هذا التفاوت، وما مداه الراهن؟

- نعم، فإنَ من خصائص اللغة العربية العناية بالنغم على شتى صنوفه، سجعا أو غير سجع. ولذلك كثيرا ما يحكم هذا النغم على الكاتب أن يضع مترادفات لا لتزيد المعنى وضوحا ودقة، ولكن لتزيد النغم إيقاعا.

ولقد أصبح هذا المنحى هو المدار فى كثير من الحالات الذى يدور حوله الكاتب العربى منذ القدم وحتى يومنا هذا.

صحيح أن الصحافة قد كان لها أكبر الأثر فى أن تلجم هذه النزعة الجاما يدعو الكاتب إلى عدم الإفراط فى الزينة اللفظية، لكننا فى الوقت نفسه لا نزال نظن أن لغة الصحافة تختلف عن لغة الأدب لهذا السبب نفسه.

وعندما يريد الأديب أن يكون أديبا تراه ينتكس إلى مداره القديم.

أقول هذا وأنا على علم بأن الأديب العربى يسيرا سيرا جادا نحو التغيير، بفضل اتخاذه قوالب جديدة، هى قالب القصة وقالب المسرحية، مما يخفف نزعة النغم.

مجال الصحافة:

- أثيرت فى الصحافة المصرية بعض المشكلات الفلسفية. فإلى أى مدى ترى ذلك محققا للفائدة؟

- الظاهر أن كثيرين من الناس يريدون للفلسفة أن تكون طعاما مشتركا للجمهور بكل ما بين أفراده من تفاوت ثقافى، ويتناسون أن الفلسفة من حيث هى دراسة، وكأى تخصص علمى آخر، له رجاله، يفهم بعضهم عن بعض، وليست الصحافة مجال ذلك. كما أن الفيزياء النووية لها مجالها، ويفهم رجالها بعضهم عن بعض، وليست الصحافة مجالها.

ولكن هذا لا يمنع من تبسيط للفلسفة أو للفيزياء النووية، ينشر على الناس، على أن يكون مفهوما أنه تبسيط، وليست الطريقة التى يتفاهم بها المختصون بعضهم عن بعض.

ومن لا تؤهله دراسته الفلسفية للخوض فى المشكلات الفلسفية، لا يجوز له فى نظرى أن يتعرض لها إطلاقا، بحيث يظن أنه قد أصبح والمختص فيها على قدم المساواة يناقش أحدهما الآخر على ملأ من الناس، لأن فى ذلك ترخيصا للفكر العلمى.

يمثل الدكتور زكى نجيب محمود[*] (١٩٠٥-) فى حياتنا الفكرية مجموعة من المعانى التى ينتظمها نسق فكرى كامل. نلتقى به فى عشرات الكتب - المؤلفة والمترجمة - التى صدرت له خلال نصف قرن أو أكثر.

وعلى الرغم من تقدمه فى العمر، لا يزال الدكتور زكى نجيب محمود قادرا على توليد الكثير من الأفكار والرؤى الكامنة فى نفسه، بعد أن أصبح عاجزا عن القراءة، لا يرى ما يكتبه على الورق.

ويمكن أن نجمل هذه المعانى التى تثير من الخلاف قدر ما تثير من الإعجاب، فى الدعوة إلى المعرفة العلمية، إلى العقلانية، وفى التمسك بالاتجاه التجريبى الذى تتحقق فيه المعرفة الدقيقة للمشاهد الفرد بخبرة الحواس المباشرة. وهو ما يعرف فى المصطلح الفلسفى بالوضعية المنطقية، وضعية لأنها تعتمد على المعطيات الحسية، ومنطقية لأنها تحلل العبارات تحليلا منطقيا. ومع هذا فأول ما يؤخذ على هذه الفلسفة انها تلغى - فى قياسها المرجعى - التاريخ، كما تلغى المفاهيم العامة حين تتعلق بأشياء خارجية لا تراها العين ومن ثم لا ينطبق عليها فى عرف هذه الفلسفة شرط التحقق أو المعرفة بخبرة الحواس. وإلغاء دروس التاريخ والمفاهيم العامة الكلية يؤدى إلى ضياع الكثير من الخبرات والمعارف الإنسانية التى تعتبر من عوامل التحولات المنشودة والتقدم.

لهذا لم يكن الخلاف فى مصر حول الوضعية المنطقية التى تبناها الدكتور زكى نجيب محمود خلافا مجردًا فى المطلق، ولكنه كان بعض أبعاد الصراع الاجتماعى والسياسى على الساحة بين التوجهات المتقدمة فى الفكر و الفن والثقافة التى يطرحها الفكر الاشتراكى وهذه التوجهات الموصولة بموقف أو تيار تقليدى ليبرالى نفعى يدعو إليه الدكتور زكى نجيب محمود بإيمان وطيد لا يتزعزع. وتعتبر قضية الأصالة والمعاصرة أو الثقافة الموروثة وثقافة الغرب إحدى القضايا الرئيسة التى تشغل حيزًا هاما من اهتمامات الدكتور زكى نجيب محمود حتى تستطيع الأمة العربية والثقافة العربية باللقاء والتفاعل مع الغرب أن تشارك فى موكب العصر بالأخذ بالحضارة وتقنياتها وبالمدنية ووسائلها، وأن تصنع ثيابها بنفسها ولا تستعيرها من غيرها.

إن تفاعل العناصر المختلفة بمثابة انقداح الشرارات عند احتكاك الاحجار يفضى الى خلق عناصر جديدة يتكامل كيانها خلال النماء والتطور.

---

[*] مجلة الدستور - لندن - ١٣ مارس ١٩٨٩.

ويتصل بهذه القضية، أو يتفرع عنها، معتقد يبلغ درجة اليقين بأن مواجهة المشاكل لا تكون إلا بتأملها بالطاقة العقلية، وبما يمليه علينا قانون الحياة.

والدكتور زكى نجيب محمود يريد لنا أن نعيش صحوة عقلية. نحيا بها حياة العصر. دون أن نفقد مقومات أو ثوابت شخصيتنا العربية التى تخلع علينا الهوية. على أن نتجاوز الموقف السلبى الذى يقتصر على الأخذ، أو عبور جسور المستقبل والرؤوس ملتفتة إلى الماضى. إلى الموقف الإيجابى الفعال، الملم بالمتغيرات الحضارية، الذى يشارك بالإضافة الجديدة، والإبداع الجديد.

وفى هذا الحوار مع الدكتور زكى نجيب محمود، نتعرف على عدد من أفكاره كمختص فى الفلسفة، دائم الدراسة لمشاكلنا الثقافية. سواء قدم لها الإجابات، أو اكتفى بإثارة السؤال، الذى قد يكون أعمق أثراً فى تاريخ الفكر من الإجابات الجاهزة.

وقبل أن نتعرف على هذه الأفكار، يحسن أن ننظر أولا، وبكلمات الدكتور زكى نجيب محمود، فى خلفيته الفكرية التى يصدر عنها، وقوامها الأساسى منهجية التفكير، والطابع الموسوعى الذى تتسم به مؤلفاته.

يقول الدكتور زكى نجيب محمود تعليقا على هذا الوصف:

– أما منهجية التفكير فهى نتيجة مباشرة للدراسة الأكاديمية الطويلة التى اجتزت مراحلها جميعا حتى بلغت ذروتها، ثم توليت التدريس فى الجامعة بجميع مراحله.

وإذن فمن حيث أنا دارس، ومن حيث أنا محاضر فى المجال العلمى، لابد أن تنتج عن هذا صياغة منهجية فى ترتيب الأفكار، مقدمات يتلوها نتائج. يضاف إلى ذلك أن دراستى وتدريسى، كليهما، قد اتخذا المنهج العلمى محورا للتخصص، فلم يقتصر الأمر معى على أنى تشربت المنهج من المجال العلمى فى الدراسة والتدريس، بل إنّ المنهج العلمى، من حيث هو موضوع فلسفى قائم بذاته، هو مجال تخصصى الأكاديمى.

هذا من حيث منهجية التفكير. وأما من حيث ما قد أسميته بالموسوعية، فلم يكن لها من مصدر إلا الدأب المتواصل على القراءة، مضافا إليها طول العمر.

على أنى لا أستريح علميا لكلمة موسوعية فى هذا المجال. لأن الموسوعية تتضمن أن تكون المعلومات مفرقة الاتجاه، فلا فرق بين أن أتحدث عن موضوع الحضارة، أو عن طهو الطعام، أو عن الألعاب الرياضية، أو عن شجر البرتقال.. فكلها

موضوعات تجتمع معا على صفحة واحدة ربما فى الموسوعة. لا يربط بعضها ببعض الا أنها مرتبة ترتيبا أبجديا.

ولو كانت حصيلتى المعرفية بهذا الخليط الذى لا يفرق بين موضوع وموضوع لما كانت لها قيمة علمية. لكن حصيلتى المعرفية هذه لها محور أساسى. ثم اضيف إلى هذا المحور فروع تتصل به. وليست هذه الصورة المتوقعة من الموسوعية.

هل يمكن أن تضع يدنا على الأسس الفكرية أو المنهج الذى تعاملت به مع الحياة الثقافية فى صراعاتها المختلفة؟

- كان لى خط فكرى واحد التزمته التزام من يعتقد فى فكرة معينة منذ ثلاثينات هذا القرن وحتى يومنا هذا، أى أنى التزمت هذا الخط الفكرى نحو ستين عاما.

وبطبيعة الحال كنت أزداد فيه اتساعا وعمقا، كلما قرأت عنه ما يزيده عندى معنى. وذلك الخط الفكرى هو اعتقادى بأننا لو كنا على وعى كامل بالفرق بين مجالين من مجالات الإدراك البشرى، بحيث لا نخلط بين هذين المجالين، لاستقامت للناس طرق التفكير وسلامة المنهج، وبالتالى فإنهم لم يكونوا ليضيعوا وقتا كما يفعلون فى لجاجات فكرية أساسها عدم القدرة على الفصل الواضح بين ذينك المجالين.

أما أحد المجالين فهو مدركات العقل. وأما المجال الثانى فهو مدركات الوجدان. ونحن هنا لا نتحدث عن أى المجالين أفضل، أو أى المجالين أصدق، أو أى المجالين أولى باهتمام الإنسان من الآخر، لكننا نقرر حقيقة واقعة وهى أن الإنسان قد فطرت فطرته على أن تزدوج معه طرق الإدراك لتصبح متمثلة فى هذين المجالين.

والفرق واضح وحاد ومهم بينهما. فأما مجال المدركات العقلية فهو ذلك المجال الذى تأتى فيه المعرفة بطريق استدلالى، أى أنها معرفة غير مباشرة، بمعنى أننا نجد بين أيدينا معطيات معينة فننتقل منها إلى نتائج تترتب عليها. إذن فالحركة العقلية صميمها هو الانتقال من طرف إلى طرف. صميمها هو حركة ينتقل بها الإنسان المدرك من معطيات معينة، إلى ما يتولد عنها.

وهذا هو العقل إذا أردنا له تعريفا دقيقا.

ومن أهم ما ينتجه مثل هذا الإدراك الانتقالى، الاستدلالى، غير المباشر، مجالات أو ميادين العلوم. فكل علم سواء كان علما رياضيا، أو علما طبيعيا، أو علما اجتماعيا، ليس فيه قانون واحد من قوانينه إلا وقد وصل إليه الإنسان عن هذا الطريق الانتقالى أو الاستدلالى، الذى انتقل من معطيات أو مقدمات إلى النتائج التى هى القوانين العلمية.

وأما المجال الثانى، مجال الوجدان، فعلى عكس ذلك تماما فى طريقته الإدراكية، لأن الإنسان وهو فيه يدرك ما يدركه إدراكا مباشرا، بمعنى أنه ليس هنالك حركة انتقالية من معطيات إلى نتائج. ولكنه إدراك يقف عند المعطى ولا يتحرك. تماما مثلما نضع قطعة من السكر على اللسان فندرك حلاوتها. ليس هنالك انتقال استدلالى من السكر إلى الطعم الحلو، ولكن اللمسة المباشرة بين السكر واللسان قد أعطت الإنسان ما أعطته إياه من معرفة بطبائع الأشياء.

وما نقوله عن الذوق باللسان نقوله على كل إدراك نجد أنفسنا قد تقبلناه تقبلا مباشرا.

وأهم الموضوعات التى ندركها بهذه الطريقة المباشرة هى الدين، والفن بكل صنوفه، بما فى ذلك الفن الأدبى. فأما الدين فالمؤمن يؤمن يؤمن بما آمن به مباشرة، فور تقبله وقبوله معا. إنه لا يقوم بحركة استدلالية، بل هو يسمع من يبشره بعقيدة ما، فيجد شيئاً فى ذاته قد تقبل ما أعطى إليه.

هذا الموقف نفسه هو موقف الإنسان من أى ناتج فنى. أرى الصورة، أو أقرأ القصيدة، أو أسمع المعزوفة، فأحتفل بها، أى أسر لها، فينتهى بهذا التقبل كل ما بينى وبين ما تلقيته.

إلا أننا لابد أن نتذكر بأن الإنسان قد يسأل نفسه فى كلتا الحالتين، حالة الإيمان وحالة التذوق الفنى، على أى أساس قبلت هذا أو ذاك، أى قد يسأل نفسه عن العناصر التحليلية التى يتضمنها موضوع الإيمان أو موضوع الفن.

وهاهنا تنشأ علوم مثل علوم الدين، أو مثل النقد الفنى والنقد الأدبى. على أننا يجب ألا نخلط بين المرحلة الإدراكية المباشرة الأولى، وبين ما قد أقمناه عليها من استدلالات علمية، لأن هذا الذى أقمناه عليها عملية مستقلة، قد تتوافر وقد لا تتوافر، قد تقع وقد لا تقع، دون أن يحدث تغيير فى المرحلة الادراكية المباشرة

الأولى، أى أن الذى آمن بدين ما سيظل يؤمن بما آمن به، سواء أقامت عليه علوم دينية أم لم تقم.

وكذلك الذى أعجبته معزوفة موسيقية، سيظل معجبا بها سواء وجدت من نقاد الفن من يحللها إلى عناصر، أم لم تجد.

هذان المجالان يجتمعان معا فى كل إنسان، أى أنهما قناتان زود بهما كل فرد. كثيراً جداً ما يتشابهان إلى درجة أن نخلط بينهما، فنظن مثلا أن منتجات المجال الأول يمكن أن تكون وجدانية، ومنتجات المجال الثانى يمكن أن تكون عقلية.

وها نحن أولاء نسمع هذه الأيام محاولات الزعم بعلمية الدين، أى أنهم يحاولون استخراج العلوم من المصادر الدينية التى هى موضوع إيمان، أو العكس فقد تظن أن بعض ما ندركه إدراكا مباشرا، كحب الإنسان لوطنه مثلا، أو كحالات الغضب أو الكراهية أو الإعجاب – قد نظن أن فيها لمحة عقلية فيحدث الخلط، وبالتالى يحدث ما يثير المعارك والقتال.

لكل كاتب ومفكر محور يدور حوله، مهما ترامت لديه آماد التعبير. فكيف تنظر إلى إنتاجك الفكرى فى هذا الضوء؟

– إذا دققت النظر فى جزء كبير جدا مما أكتبه، وجدته فى جوهره نقدا، وأعنى بالنقد هنا تحليلا للمفاهيم الأساسية التى تدور حولها الحركات الفكرية فى مجتمعنا العربى، لأساعد القارئ على التمييز الذى أشرت إليه بين ما يجوز، وما لا يجوز فيه الاختصام، أو بين ما هو واضح وما ليس واضحا فى أفكارهم، وهى عملية نقدية ربما كانت هى أهم عنصر فى حركات التنوير التى يشهدها الناس آنا بعد آن فى الثقافة العربية وفى الثقافة الأوروبية على حد سواء.

خضت عدة معارك فكرية، كيف تراها الآن بعد أن انطوت صفحاتها؟

– أنت تسألنى عما أسميته معارك فكرية بينى وبين آخرين فى مراحل عمرى المختلفة، فأقول الآتى: إنها لم تكن، من وجهة نظرى، معارك. أنما كانت فى جميع الحالات تحليلا لفكرة على نحو يبين أن من يستخدمون هذه الفكرة إنما يستخدمونها على شئ من الغموض، ويظنونها واضحة، فكل ما كنت أعمله هو محاولة التحليل من أجل التوضيح، وبعد ذلك فليقبل من يقبل، وليرفض من يرفض.

ومثال ذلك جاء وقت في تاريخنا الثقافي الحديث كثرت فيه المعاني المأخوذة أساساً من الفكر الماركسي، ومن أهم تلك المعاني.أن الأساس المادي في الحياة، كوسائل الإنتاج، هي المسؤولة عن تركيبة الحياة الفكرية فيما بعد أي أن الحياة الثقافية كلها هي انعكاس فوقي - كما يقولون - للوسائل والطرق والصور والعلاقات التي ينتج بها المنتجون في الصناعة والزراعة وغيرها.

مثل هذه الفكرة أخذتها أنا بالتحليل، لا عن عداوة ولا عن صداقة. أنما وجدت نفسي أمام موقف يقول إنَ الوضع المادي يوجد أولا، والفكر والفن والأدب يوجد ثانيا.

والسؤال هو هل هذا صحيح؟ فما على إلا أن أحلل لنفسي حقيقة الموقف، فقلت فيما قلته لنأخذ كتاب ماركس نفسه رأس المال كمثل، فنجد أن هذا الكتاب هو فكرة، فهل يا ترى جاء الكتاب بعد تطبيقاته في روسيا وغير روسيا، أم أن العكس هو الذي حدث، أي أن الفكرة جاءت أولا، ثم وجدت محاولات تطبيقها؟

هذا في حد ذاته برهان حاسم بأننا حتى ونحن في مجال النظرية الماركسية نفسها فنحن أمام نظرية أولا، أي أننا أمام فكرة أولا، ثم يأتي التطبيق أو لا يأتي.

وما أكثر المواقف التي تناولتها بمثل هذا التحليل العقلي الصرف، لأوضح أفكارا هامة، فإذا تصادف أن هذا التحليل يعارض اتجاهات معينة عند بعض الناس، ظنوا أنني أخاصمهم وأعاركهم، وليس هذا صحيحا.

ومن حق من يقرا كتاباتي أن يأخذ بطريقتي في التحليل، أو لا يأخذ.

فى مثل هذه الأيام من السنة القادمة، وبالتحديد فى الخامس من أبريل ١٩٩٠، يطفئ الدكتور زكى نجيب محمود ٨٥ شمعة، سنوات عديدة من حياة ثرية بالفكر حافلة بالإنتاج الفلسفى والأدبى، والنقدى[*].

وإذا كانت وزارة الثقافة تريد باحتفالاتها بالذكرى المئوية لميلاد الكتاب الراحلين أن ترسى تقليدا هاما يتواصل به تاريخنا الثقافى، تجلى فى إحياء ذكرى محمد حسين هيكل فى السنة الماضية، وإحياء ذكرى طه حسين وعباس محمود العقاد ومحمد ناجى هذه السنة، فإن احتفالها بميلاد الأحياء من الكتاب والشعراء والنقاد والفنانين، سيحمل بلا شك من المعانى، بل ومن الفوائد الجمة، مالا يقل فى أهميته وقيمته عن الاحتفال بالراحلين، إن لم يزد، بالوضوح الفكرى الذى يمكن أن يتحقق حين يكون التقدير والحوار والتتويج لشخصية حية بيننا، لا تزال قادرة على جمع حصاد الأيام والليالى.

والدكتور زكى نجيب محمود أحد الاسماء القليلة فى ثقافتنا العربية المعاصرة، الذين يمثلون مجموعة من الأفكار والرموز التى أثارت تقديرا ملحوظا من البعض، واختلافا شديداً من البعض الآخر.

ولكن الاختلاف حوله لا يغض من قدره، وإنما كان دائما دليلا على مقامه الكبير فى حياتنا الثقافية، وعلى ما يتمتع به من إكبار فى نفوس المثقفين، الذين يدركون دوره كمفكر كبير فى إضاءة الطريق أمام الرأى العام، حتى تتغير صورة المجتمع.

ولأن الخلاف حول المواقف والأفكار يثرى الحركة الثقافية بتعدد الالوان. أجمل فى الأسطر التالية بعض ما أثاره الدكتور زكى نجيب محمود فى هذا المجال:

يدعو الدكتور زكى نجيب محمود إلى الوضعية المنطقية، والوضعية المنطقية فلسفة تقصر بحثها على ما هو ملموس فى الحيز المتعين، وعلى ما هو جزئى. وبذلك تنتفى لديها أية قيمة للتاريخ أو للمفاهيم العامة الكلية، التى تمثل جزءا حميما من صراع الإنسان من أجل المعرفة والتقدم.

يرى الدكتور زكى نجيب محمود أن الشرق روح وفن، والغرب مادة وعقل. ومثل هذه التفرقة العامة أو المقابلة المجردة انطباع ذاتى وتقسيم مصطنع، يتجاهل

---

[*] مجلة "الثقافة" عدد يوليو ١٩٨٩.

الواقع العيانى، موضوع التاريخ، وتجربته الإنسانية الحية، وفعالياته فى المكان والزمان.

لا يعترف الدكتور زكى نجيب محمود بغير الشعر الذى ينظم وفق عمود الشعر الموزون المقفى، ذلك أن الشعر فى نظره لا يكون شعرا إلا إذا توفر له الشكل أو (الفورم)، والشكل عنده هو الوزن والقافية والشعر الحر، على إطلاقه، لا يحقق هذا الشرط، ورأيه كما هو الرأى عند العقاد وعلى الجندى وصالح جودت وغيرهم، الذين عارضوا الشعر الحر.

وهذا يعنى أن الشكل عند الدكتور زكى نجيب محمود لا يتغير أو يتطور، رغم كل المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى يعكسها وتصوغها المواقف والأذواق والعادات، بما تمتلكه من تأثير على الإبداع والمبدعين.

يؤمن الدكتور زكى نجيب محمود بأن الفكر هو الذى يحرك التاريخ، على نحو ما يعبر فى هذا الحوار، وهى فكرة مثالية تتناقض مع ما هو مسلم به من أن المادة سابقة على الفكر، وهى أى المادة التى تشكله. فالفكر شكل من أشكال تطور المادة، يخرج منها حين تصل المادة إلى مرحلة من مراحل هذا التطور.

الفن فى نظره لا يحمل دلالة أو مضمونا، أى لا ينبئ عن شئ خارجه. ومقاله الذى نشر فى مجلة (الرسالة الجديدة) فى الخمسينات قبل احتجابها بعنوان (الشعر لا ينبئ) يقدم هذه الرؤية بأوضح تعبير. والناقد الأدبى ينبغى ألا يتجاوز فى دراسته القطعة الأدبية نفسها. والمبدأ الذى يقوم على أساسه النقد لا يستخلص من الواقع المعاصر، ولكن من التراث الماضى، وهذا يعنى أن القطعة الأدبية مقطوعة الصلة بالبيئة المكانية والزمانية التى صدرت عنها، كما أنها مقطوعة الصلة بشخصية مبدعها أيضا. وبذلك ينفى الدكتور زكى نجيب محمود كل صلة للإبداع بالمجتمع، رغم ما هو مسلم به من أن الإبداع مصباح يكشف سمات المجتمع، على حين أنه يكتسب هذه السمات التى تمثل منطق التعبير من هذا المجتمع، بكل هياكله، دون أن يخرج على أصوله كفن ويتحول إلى دعاية.

يؤكد هذه الرابطة الوثيقة بين الفن والمجتمع ما ندركه من أن الأدب والفن بعامة يسمو بسمو المجتمع، ويهبط بهبوطه.

إنَ المقياس الذى يرجع إليه الدكتور زكى نجيب محمود لقياس الإبداع المعاصر، بنص قوله، مقياس يرجع إلى عصور ماضية، كان الإبداع فى بعضها خادما للملوك والأرستقراطية، خاضعا للإستعمار والإقطاع والطبقية، ونحن فى زمن مختلف

من كل النواحى، نرفع فيه شعار الديمقراطية والاشتراكية، فضلا عن حضارة القرن العشرين التى لا تقارن بما سبقها من حضارات وفى مقدمة هذا الاختلاف جانبها التقنى المحض.-وما يحمله من توجه أيديولوجي اليوم وفى المدى القادم، سيؤدى بالضرورة - مع عوامل أخرى - إلى تغييرات شتى.

ومع هذا فلن يقلل هذا الخلاف - على شدته - من قيمة الكثير من المعانى التى تتجذر فى كتابات الدكتور زكى نجيب محمود، ثمرة ناضجة من ثمار البحث والاجتهاد والمعرفة العلمية الدقيقة، والمطالعات الواسعة فى الفكر والأدب والفن. العربى والأجنبى، يتمسك فيه بالحق كما يراه بإرادة حرة، لم تطمع يوما فى ذهب المعز، ولا خشيت فى يوم سيفه.

والحوار التالى، مع الدكتور زكى نجيب محمود، وقفة هادئة، تحاول أن تلمس بعض جوانب عالمه الفكرى الذى يتميز، فى كل كلمة كتبها. بالجدية والعمق والأصالة، والحرص الدائم على أن نفكر ونناقش وننسج ثيابنا بأيدينا. ولا نكون مجرد نقلة نعبر الجسور، وعيوننا تتلفت للماضى، أو تتطلع للغرب..

- تنقسم المعرفة فى كتاباتك إلى معرفة عقلية، ومعرفة ذوقية، وجدانية. فكيف تعاملت مع المجالين فى المعارك التى خضتها؟

- يجب أن نلحظ أولا، بالنسبة إلى هذين المجالين، أن المجال العقلى لا يمكن ان يثير الغضب بين اثنين، وبالتالى لا يمكن أن يثير حروبا بين الناس، وإلا فهل يمكن أن تتصور أن علماء الضوء حين اختلفوا فى تحليل الضوء: هل هو خطوط، أو هو متتالية، أو هو موجات؟ كل هذه أفكار يأخذ بها مجموعات من علماء الطبيعة. لكن هل يقوم قتال بينهم بالمدفع والدبابة؟ هذا محال، وغير متصور. إذا اختلف علماء الرياضة على تحليل معادلة من المعادلات الرياضية فهل نتصور أن هذا الاختلاف قد يؤدى إلى حروب؟! وهكذا نستطيع أن نؤكد أنه لو عرفنا كيف نفصل هذين المجالين لوجدنا أن كل ما يحدث من قتال ومعارك وخصومات وسخط ورضا بين الناس، إنما نشأ من المجال الثانى. لماذا؟ لأن المجال الثانى لا يقام على منطق بحكم طبيعته، وإنما يقام على قبول مباشر أو عدم قبول مباشر.

وهذا القبول أو عدم القبول مسألة فردية بحتة. بل إن الفرد الواحد قد يشتهى الطعام وهو فى حالة الصحة، وينفر منه وهو فى حالة المرض. قد نجد

المستمع العربى الذى لا يعجبه بيتهوفن كما نجد المستمع الاوربى الذى لا تعجبه ام كلثوم.

وهكـــــذا..

فى هذا المجال الثانى لا يشترط فى المعرفة ان تكون مشتركة بين الناس. لان مثل هذا الاشتراك مقتصر على ما قد أدرك بعملية استدلالية منطقية. اى بالعقل.

أعجب ما يجب أن نتذكره هنا أنه حينما تكون المعرفة أدق. كما هى الحال فى المجال الاول. لا تنشأ خصومات. وحينما تكون المعرفة ذاتية. شخصية. ومعرضة للخطأ. تكون الخصومات، وتكون الحروب، ويكون التطرف ايضا.

ولذلك إذا قيل لنا عن موجات التطرف الفكرى أو العقائدى. أو شئ من هذا، كيف نعالجها؟ فلا جواب عندى إلا أن تكون المعالجة بأن نزيد الناس ونزودهم بالمعرفة العقلية.

وليس ذلك حذفا لمدركات المجال الثانى. بالعكس. المجال الثانى قد يكون الأهم للإنسان فى حياته من المجال الأول، إلا أنه مقتصر على الفرد الذى يدرك، ولا يشترط فيه حتما المشاركة الجماعية.

مثل هذا الأساس قد جعلته محورا منهجيا أفرق به بين ما يجوز فيه المناقشة، وما لا يجوز فيه المناقشة. واستطردت السنوات وتوالت، فكنت أغذى هذا الموقف النظرى بما أجده من ناتج فلسفى يتفق معه.

ولحسن الحظ هنالك من الفلاسفة من يقول شيئا كهذا فى التفرقة، فهؤلاء أخذت عنهم ما أشبعت به وجهة نظر رأيتها منذ الثلاثينات.

وليس هنا مجال ذكر التفصيلات العلمية وهى كثيرة جدا. ولكن يكفى أن أقول إنَ هذا هو موقفى فى التفكير، وهو منهج يقتضى دقة التحليل.

فإذا وجدت مثلا فكرة ما شائعة فى المجتمع، ولها تأثير فى سلوك الناس. فأجد فى نفسى ميلا الى تحليلها وردها إلى عناصرها الأولية، لأرى من أين جاءت، ومن أى الطرق أدركها مدركوها؟ فإذا وجدت أنها فى البداية كانت انطباعا وجدانيا مباشرا، عرفت أنها ليست مما يجوز فيه المناقشة أو الخصومة. وقد أجد فى نفسى ما يدفعنى عندئذ الى الكتابة ليقرأ الناس وجهة نظرى فى هذه الفكرة او فى تلك الفكرة، مما يشيع فيهم بالحق أو بغير الحق.

هل يمكن أن نتعرف على إحدى هذه الأفكار التى أثارت فى نفسك الدافع إلى مناقشتها ودحضها؟

– هناك، على سبيل المثال، معنى شائع جدا، لأنه من صميم الفكرة الماركسية، وهو الصراع القائم بين رأس المال والعمل.

في هذا التصوير افتراض بأن المجتمع يدير نشاطه حول محورين أو حول قطبين. فرأس المال من جهة عند بعض الناس، والأيدى العاملة من جهة أخرى عند البعض الآخر من الناس، فلم يسعنى إلا أن أصب التحليل على هذه الصورة. هل حقا هذا هو كيان المجتمع؟ أليس هناك فئة ثالثة، هى فئة المهنيين من أطباء ومهندسين ومحامين وباحثين علميين... إلخ، هى فئة فى غاية الأهمية فى بنية المجتمع، ولا هى من أصحاب رأس المال، ولا هى من العمال؟

ثم أراد الزمن أن يبين لنا فيما بعد ذلك أهمية عنصر رابع وهو الإدارة. وأظنه لا جدال الآن بأن الإدارة ربما تكون هى أهم عنصر فى الحياة الاقتصادية كلها، خصوصا على المستوى العالمى.

والمدير الذى يعرف كيف يدير الشركة الكبرى، أو مجال العمل الذى يشغله، لا هو من أصحاب رأس المال، ولا هو من العمال، بل ولا هو من المهنيين، لأنه نوع رابع.

إذن فقد هدانا التفكير التحليلى إلى أن فكرة الاستقطاب فى ركنين كانت فكرة غير صائبة، وبالتالى يتعرض كل ما توقف عليها للخطأ.

أشياء كهذه قلتها تحليلا لا عراكا، وتوضيحا وليس من أجل الخصومة إننى كنت سأقوم بمثل هذا التحليل والتوضيح حتى ولو لم يكن هناك شخص واحد فى بلدى وقومى يؤيد الماركسية لكى أخاصمه وأعاركه.

لكل مفكر مفهوم خاص للنقد الأدبى ينبع من موقفه الفكرى. وقد طرحت هذا المفهوم فى أكثر من مقال. فهل يمكن أن تعرضه على القراء فى هذا الحوار؟

– هناك بالطبع فكرة تقول أن النقد الأدبى مسألة ذوقية، يعنى أساسه الذوق، فكتبت مطولا فى أن هذا لا يتفق مع التحليل العقلى للعملية النقدية. وعندئذ بينت كيف أن الإنسان يبدأ بقراءة قصيدة مثلا، وتعجبه أولا تعجبه. وإلى هنا يكون المدار هو الذوق ولكن لم يوجد هناك نقد أدبى بعد.

فإذا تصادف أن وجد رجل قادر على العملية النقدية ممن قرأوا القصيدة فأعجبوا بها، سأل نفسه: ترى ماذا فى القصيدة من عناصر أدت إلى هذه الوقفة الذوقية إزاء القصيدة؟

هنا، مثل هذا الرجل، يبدأ فى تحليل القصيدة إلى عناصر، باحثا عن الدواعى أو العوامل التى أنتجت هذه الحالة الذوقية المعينة، ويكون هذا هو النقد الأدبى.

إذن فالنقد الأدبى قراءة ثانية للمنتج الأدبى، فبعد أن كانت القراءة الأولى قد أحدثت استحسانا ذوقيا، جاءت القراءة الثانية لتحلل ولتعلل ذلك الاستحسان، وهى عملية عقلية علمية.

لن يتكامل هذا الحوار، أو يقترب من التكامل، مالم أسألك عن الفلسفة، التى نريد أن نوسع دائرة المهتمين بها، بالعمل على تبسيطها، لتشمل الجمهور العريض من القراء، لا أن تظل مجرد متع عقلية، وطلاسم لا تشغل إلا القلة أو الصفوة، كما تشى بعض كتاباتك التى أعلنت فى إحداها - منذ سنوات قليلة - إنك رأيت ربات الفلسفة فى اليونان القديمة يبكين بالدموع، حين سمعن بعقد مؤتمر عالمى فى القاهرة عنوانه (الفلسفة ورجل الشارع).

- الفلسفة كلمة مظلومة، لأنها تتعرض لمن يعرف معناها، ولمن لا يعرف معناها على حد سواء، فيصيبها ما يصيبها من أذى ومن تشويه عند الفريق الثانى من الناس.

الفلسفة فى حقيقتها وبكل اختصار هى تحليل الحياة الثقافية بكل فروعها التى يعيشها الناس فى عصر معين، بما فى ذلك العلوم ومناهجها، القيم الأخلاقية الشائعة، القيم الفنية الشائعة، التركيبة الاجتماعية فى الأسرة أو فى الدولة كما هى قائمة، إلى آخره، إلى آخره..

يعنى هنالك حياة عملية يعيشها الناس، وفيها كل هذه العناصر.

وقد يوجد من المفكرين رجل من طبيعته أن يتقصى الأمور إلى جذورها ليعلم من أين جاءت، فسيجد مثل هذا الرجل أن هنالك علوما، علم رياضة، علم فيزياء، علم كيمياء، علم نبات، علم حيوان، علم نفس، علم اجتماع.. فكأنما هو يطرح على نفسه سؤالا ليقول به: هل يا ترى هذه العلوم المختلفة والمتعددة نبتت من جذور مختلفة أيضا، أم أننا لو تعقبناها إلى أصولها الأولى وجدناها جميعا قد نبعت من جذر واحد، ثم تفرقت فروعها؟

من هنا يبد هذا الرجلأ بتحليل العلوم تحليلا ينظر به إن كانت حقيقة متفرقة، ولا تجتمع أبدا فى أساس واحد، أو أنها لو ردت إلى أصولها نجدها نابعة من مبدأ واحد، أو بعبارة أخرى يحاول أن يبحث هل هنالك وحدة تضم هذه العلوم

كلها في جنس واحد. وقد يجد وقد لا يجد. وإذا وجدها موحدة بصورة من الصور بين لنا كيف توحدت.

مثل هذا النشاط نشاط فلسفي. لماذا هو فلسفي؟ لأنه هنالك في كل علم كالفيزياء والنبات.. نقطة يبدأ منها العلم دون أن يسأل عن حقيقتها. علم الحساب مثلا يبدأ بالأعداد. ولكنه لا يسأل من أين جاءت الأعداد، لأن السؤال لا يهمه. الذى يهمه كيف تكون العلاقة بعد ذلك بين هذه الأعداد جمعا وطرحا وضربا إلى آخر هذه العمليات الحسابية.

لكن قد يأتي الرجل من بين علماء الرياضة أنفسهم الذى يسأل نفسه من أين جاءت هذه الأعداد للعقل ليجعلها أساسا للرياضة. فهنا نجده يسير في اتجاه مضاد للطريق الذى سار فيه عالم الرياضة. فعالم الرياضة يبنى على هذه الأعداد طوابق البناء الرياضى طابقا بعد طابق. أما فيلسوف الرياضة فيحفر تحت العدد ليرى من أى الجذور الأولية تأتى للعقل البشرى أن يحصل على هذه السلسلة العددية.

ويجب أن نلاحظ هنا أن معظم فلاسفة العلم هم من رجال العلم أنفسهم، إلا أنهم حاولوا أن يتقصوا أرضية العلم، التى لا يناقشها العلم نفسه، أن يتقصوها إلى أصولها الأولى. فهذه فلسفة الرياضة. الحفر والوصول إلى الجذور فلسفة الرياضة.

وبالنسبة للفرد أو الإنسان العادى؟

نحن نعرف أن الإنسان العادى فى الحياة العادية يصف أقوالا معينة بأنها صادقة، ويصف أقوالا أخرى بأنها خاطئة، هؤلاء أنفسهم لو سألتهم: ما هى موازين الصواب والخطأ؟ ما هى أداة الحكم بأن هذا القول أصاب؟ وهذا القول أخطأ؟ نجد أن لا جواب عندهم، لأنهم يستخدمون هذه الأحكام استخداما سطحيا.

فلو وجد الرجل الذى يقلقه مثل هذه الأحكام العامة، فيتصدى لها لعله يجد الموازين التى ترتكز عليها عندما نصف حقيقة ما بأنها صحيحة، وقولا آخر بأنه قول خطأ، فيبحث عن هذه الموازين، فإذا اكتمل له جواب كان هذا ما يسمونه بعلم المنطق.

ثم هنالك من عامة الناس - لا فرق بين عامتهم وخاصتهم فى هذا - من يصفون مسالك الناس بأنها مسالك قويمة، مقبولة خلقيا كما يصفون مسالك أخرى بأنها مرفوضة.

ولكن لو سألنا هؤلاء الذين يفرقون في الحياة العملية بين المقبول والمرفوض، أو بين الفضيلة والرذيلة.. لو سألناهم: ما هو الأساس الذى يجعل الفضيلة فضيلة، والرذيلة رذيلة؟ لما وجدنا فيهم من يستطيع الإجابة.

ولكن قد يوجد الرجل الذى تقلقه هذه الأحكام العامة، ويريد أن يجد لها أساسا قامت عليه، أو مصدرا جاءت منه، فيبحث، وإذا وجد الجواب وصاغه وقدمه للناس، كان هذا ما يسمونه فى الفلسفة علم الأخلاق.

وكذلك فى الناس - حتى عامتهم - من ينظرون إلى صورة أو إلى فتاة أو إلى الشفق أو إلى البحر، فيقولون هذا جميل. لكن لو سألناهم: ما هى العناصر التى توافرت فى الشئ فكأن بها جميلا؟ لما عرفوا الجواب.

ولكن قد يوجد الرجل الذى يقلقه هذا الحكم العام على الأشياء، كيف يترك بغير معرفة، معرفة الأساس الذى قامت عليه، فيبحث عن ذلك الأساس، وإذا وجده صاغه وقدمه للناس، كان هو ما يسمونه فى الفلسفة بعلم الجمال.

ثم عامة الناس كخاصتهم على حد سواء يعيشون فى هذا العالم، ولابد أن يثير فيهم بعض التساؤلات، كأن يسأل الإنسان نفسه: هل هذا العالم الذى أراه وأعيش فيه هو كل الموجود، أم أن له ما ورائه مما لست أراه؟ ثم هل ياترى هذه الأنواع المختلفة من الأشياء، من نبات وحيوان وهواء وماء وسماء وقمر وشمس.. إلخ هل هذه الأشياء المتفرقة لها ما يوحدها، أم أنها متفرقة بحكم طبائعها، ولا صلة بين بعضها وبعض؟

هذا النوع من الأسئلة يسأله حتى الطفل أحيانا. ولكن عامة الناس لا يستطيع الإجابة. فقد يوجد الرجل الذى يسأل عن مقدرة تحليلية السؤال نفسه: هل نحن أمام جسم موحد، برغم ما يبدو من تنوع أجزائه، أم أنه مختلف بطبيعته؟ وإذا وجد إجابة صاغها وقدمها للناس، فكانت هى فلسفة الوجود.

من هذه الفروع الأربعة أساسا التى هى علم المنطق الذى يبين أساس الصواب والخطأ فى الفكر، وعلم الأخلاق الذى يبين أساس التفرقة بين الفضيلة والرذيلة، وعلم الجمال الذى يبين أساس الحكم على بعض الأشياء بالجمال وبعضها بالقبح، وما وراء الطبيعة الذى يحاول أن يرى إلى أى حد هذه الأشياء الكثيرة موحدة أو غير موحدة، ولها ما ورائها أو ليس لها وراء..

من هذه الفروع الأربعة تتكون الفلسفة. وكما نرى هـى كلها فروع تبدأ من الخبرة العادية فى حياة الإنسان. غايـة ما هنالك أن الفيلسوف يتقصى هذه الخبرة إلى جذورها التى نبتت منها.

وفى كل عصر من العصور يحاول صاحب الفكر الفلسفى أن يجد المبدأ العام الذى تنطوى فيه جميع الظواهر الحضارية والثقافية وكل ما حوله. وإذا وجد مثل هذا المبدأ يكون قد فسر به عصره من وجهة نظره، وتكون كتاباته فى ذلك هى فلسفته.

ونعود الآن إلى سؤالنا وهو هل من حق رجل الشارع الرجل العادى، أن يشارك بالفلسفة، والإجابة أصبحت واضحة مما أسلفناه، فرجل الشارع من حقه أن تكون له أحكامه على الأشياء بالصواب أو الخطأ، بالجمال أو القبح، بالفضيلة أو الرذيلة، بالتوحد أو بالتجزؤ ولكن تعوزه القدرة على رد أحكامه هذه إلى المصادر التى جاءت منها، أو الجذور التى تفرعت عنها.

وهذه العملية الأخيرة هى، على وجه التحديد، ما يضطلع به الفيلسوف.

بقدر عمر الرحلة الفكرية الطويلة للدكتور زكى نجيب محمود، الحافلة بالعطاء منذ أكثر من ستين سنة، شارك خلالها، بكتبه ومقالاته ومحاضراته، فى تكوين وإلهام أجيال عديدة من المثقفين، فى مصر وأنحاء الوطن العربى، قامت بدورها فى الجامعة وفى الحياة الثقافية بأداء الرسالة المكملة لرسالة هذا الأستاذ الكبير، سواء أولئك الذين اختطوا مسارات أخرى، تؤكد فى النهاية أن الاختلاف والتعديل والإضافة فى الرأى والموقف يعد أحد وجوه الخصوبة، بل وأغنى نقاط اللقاء مع الآخرين.

بفضل هذا الدور المتعدد الأبعاد(*)، لا يستطيع مؤرخ للفكر العربى المعاصر أن يتجاهل ما قام به الدكتور زكى نجيب محمود فى خدمة الثقافة العربية، أو يقلل من نضج الفكر الذى طرحه فى مؤلفاته، أو من عمق المعالجة التى عالج بها قضايانا المختلفة، وفى مقدمتها قضية الأصالة والمعاصرة.

وقد كان آخر اهتمام علمى ناله هذا المفكر الكبير. خارج بلاده، رسالة علمية للباحثة "نجوى حمادة"، حصلت بها على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة السوربون، موضوعها "الاغتراب الثقافى عند الدكتور زكى نجيب محمود". كما صدر عنه فى بيروت عن دار الفارابى، فى نفس الوقت، كتاب "الوضعية المنطقية والتراث العربى" للباحث عبد الباسط سيدا.

وفى هذا الحوار المركز مع الدكتور زكى نجيب محمود، نتعرف على قضية القضايا فى حياته الفكرية، وهى كيف نكون أبناء لعصرنا، فى غير تعارض مع ميراثنا القديم؟! أو كيف نجمع بين الأصالة التى تمثل شخصيتنا المستقلة وجوهر ذاتيتنا، وبين الانتماء للعصر الذى لا معدى عنه، حتى لا نغترب أو نتخلف عن الزمن الذى نعيش فيه؟!

وللإجابة عن هذا السؤال البسيط والجوهرى، اجتاب الدكتور زكى نجيب محمود الثقافات والحضارات المختلفة عبر تاريخها الطويل، وكتب آلاف الصفحات، متنقلا بين ما هو جزئى ومحسوس، فى الظواهر والأفكار، إلى ما هو كلى ومجرد، ومن المفرد إلى العام.. كما خاض كثيراً من المعارك من أجل الدفاع عن وجهة نظره، وعما آمن به من قيم ضد السلفية من جهة، وضد الاغتراب وفقد الهوية من جهة أخرى، وضد الخلط بين الفكر العلمى والإبداع الأدبى من جهة ثالثة، أو بين الحياة العقلية والحياة الوجدانية..

ذلك أن لكل من هذه الثنائيات منهجه الملائم فى التعبير الذى يختلف به عن الآخر، وإن اتحدا فى الغاية.

وتشكل هذه المعارك، كما يشكل إنتاج الدكتور زكى نجيب محمود، على تنوع آفاقه، جزءاً هاماً من تاريخنا الثقافى، يتجسد فى أحد تياراته أو مناهجه الأساسية التى تمثلها فلسفة هذا المفكر، وأعنى بها الوضعية المنطقية، بما لها وما عليها.

(*) نشر فى مجلة المنتدى "دبى" عام ١٩٩١

وهذا هو نص الحوار مع الدكتور زكى نجيب محمود. الذى أجريته معه فى بيته المطل على النيل بالجيزة وحال دون إطالته بالقدر الكافى ظروفه الصحية.

كمفكر موسوعى الثقافة، اطلع على أحلام الفلاسفة، وتجول فى مدنهم الفاضلة، علام تنهض المدينة الفاضلة العصرية كما تتصورها، إن أردنا أن نقيمها فى هذا الزمن؟

- أعتقد أن أساساً أولياً يأتى قبل العقل والحرية من الناحية المنطقية الصرفة هو نفسه الأساس الذى اختاره أفلاطون ليستبق به بناء "الجمهورية"، أى بناء الدولة التى أراد أن يفكر فى رسم خطتها، وهو أساس العدالة.

فنحن نعلم أنه فى محاورته "الجمهورية" قد خصص الفصول الأربعة الأولى، من مجموع الفصول الذى هو عشرة، لتحليل فكرة العدالة التى أحس بأنها يجب أن تكون القاعدة الأولى التى يقام عليها بناء الدولة المثلى.

وكل ما فى الأمر هو أن نحدد معنى العدالة، لأن مثل هذا التحديد هو من أعسر ما يكون. وقد طرحت فى المحاورة عدة اقتراحات لمثل هذا التحديد لمعنى العدالة فى هذه الحالة. وقد وصل أفلاطون ومحاوره إلى نتيجة رضى عنها الجميع، وكان ذلك قبل أن ينتقل بالحديث إلى أركان الدولة التى أراد بناءها.

إلى أى مدى ترى أن فكرة أفلاطون عن العدالة قد أحاطت بكل مقوماتها؟

- الفكرة التى انتهى إليها أفلاطون عن معنى العدالة، فى هذه الحالة، هى أن العدالة ليست شيئا قائماً بذاته، وإنما هى محصلة ثلاث صفات يجب أن تتوافر فينتج عن توافرها عدالة اجتماعية. والصفات الثلاث هى:

أن تسود فى الطبقة العالمة المنتجة فضيلة العفة.

وأن تسود فى الجانب العسكرى من الدولة صفة الشجاعة.

وأن تسود فيمن يتولون الحكم صفة الحكمة.

فإذا توافرت هذه الصفات الثلاث نشأت الحالة التى توصف بأنها عدالة اجتماعية.

وتسألنى الرأى فيما نراعيه فى دولة عصرية مثلى فأقول شيئا قريباً جدا من هذا الذى سبق إليه أفلاطون، وأعنى التركيز على العدالة الاجتماعية. وربما اختلفنا بعض الشئ فى عناصرها عن العناصر التى أوردها أفلاطون.

ما هى فى تقديرك العوائق التى تعترض نهضتنا الحضارية؟

- يبدو لى أن هناك عائقين أساسيين يقيدان سيرنا على طريق التقدم كما هو مفهوم فى حياة هذا العصر.

العائق الأول هو موقفنا من الماضى، إذ يخيل إلينا أن ولاءنا لماضينا يقتضى بالضرورة أن أصب حياتى اليوم فى القوالب نفسها التى صبت فيها حياة الأجداد. وذلك خطأ لأن فيه إهداراً للزمن. فبيننا وبين الماضى عشرات القرون. وهى فترة لم تكن فراغا من الحوادث، وإنما هى تاريخ تعاقبت فيه الدول، وتقدمت فيه العلوم، وازدادت المعرفة بصفة عامة.

ولذلك فنحن نرى أن الولاء للماضى أمر لابد منه لكى نشعر بأننا لسنا لقطاء فى التاريخ، وإنما نحن ننتمى إلى أصول يفخر بها أى إنسان.

لكننا يجب أن ندقق النظر فى معنى ذلك الولاء: ماذا يكون؟ هل يكون بأن نجعل من أنفسنا نسخة كربونية من حياة السلف؟

الذى نراه هو أن ذلك الولاء يتحقق فى أحسن صورة ممكنة بأن أبدع كما كانوا يبدعون.

فإذا كان أسلافنا قد أثبتوا جدارتهم بأن أبدعوا فى إقامة الحضارة البشرية إبداعاً تفردوا به، فليكن ذلك هو نفسه ما نصنعه نحن اليوم، وهو أن نشارك فى بناء حضارة عصرنا مشاركة تقوم على مبدعات تخلقها قرائحنا خلقاً جديداً لكى تضاف إلى مبدعات أهل عصرنا من أبناء الشعوب الأخرى.

هذا كله عن العائق الأول الذى يتمثل فى سيطرة الماضى بقبضة قوية.

ماذا عن العائق الثانى الذى يعوق النهضة؟.

- العائق الثانى الذى يحول دون سيرنا على طريق النهضة والتقدم، هو موقفنا الثقافى بصفة عامة، وهو موقف يكاد يكون موقفاً رافضاً للعلم.

ولا أقصد بذلك أننا نرفض قبول العلم الذى ينتجه أبناء الغرب، ونرفض ما يبنى على ذلك العلم من تقنيات لابد منها فى الحياة العصرية، كلا، بل الذى نقصد إليه بالرفض هنا هو أننا لا نعمل على المشاركة فى أن تكون نظرتنا إلى الحياة نظرة علمية، فضلاً عن أن نشارك مشاركة إيجابية فى إنتاج نتاجات علمية نعطيها للعالم كما نأخذ منه.

تزدهر الحركة الثقافية بالإبداع الأدبى والفكر الفلسفى[*]. وإذا كان الإبداع الأدبى لا يكتسب قيمته الحقيقية إلا بما فيه من فكر، فإن الفكر الفلسفى بدوره لا يحقق غاياته فى الاتصال بالمتلقين إلا إذا اتسم بروح أدبية، نجدها دائما مشعة فى كتابات كبار الفلاسفة منذ أفلاطون.

* * * * * *

يعد الدكتور زكى نجيب محمود (١٩٠٥- ١٩) خير نموذج للمفكر الذى أمسك بالقلم لأكثر من ستين سنة متصلة، ولا تخلو صفحة واحدة من آلاف الصفحات التى كتبها، فى مجال الفكر والفلسفة ومناهج العلم، من اللمسة الذاتية المتفردة للأديب الفنان، الذى يمتلك فكره الفلسفى ومنهجه العلمى الذى ينهض فى مجموعه على النقد، مع تفريقه الدائم بين لغة العلم بما فيها العلوم الإنسانية، ولغة الأدب والوجدان.

وإلى جانب هاتين الصفتين لكتاباته الفلسفية ذات الطابع الأدبى، يجمع الدكتور زكى نجيب محمود بين صفة الأستاذ الجامعى الذى يخاطب دائرة ضيقة من الطلبة، وصفة الكاتب الذى يخاطب الجماهير العريضة عن طريق الصحف والمجلات.

ورغم ما فى أفكار وكتابات الدكتور زكى نجيب محمود من ثراء فكرى وثقافى، فإنها لا تمثل الثقافة الوطنية الملتزمة التى لا تقصر اهتمامها على الصورة الجزئية الساكنة، دون المضمون والدلالة الاجتماعية الحية الشاملة، ولا تنظر للظواهر كعلاقات ثنائية منفصلة، لا تشير إلى شئ خارجها، ولا إلى الإبداع ككائن مقصود لذاته، وإنما تنظر للظواهر والإبداع كصيغ جدلية مركبة، مرتبطة بالواقع.

الوضعية المنطقية

والخلاف الذى أثاره الدكتور زكى نجيب محمود حول فلسفة الوضعية المنطقية التى تبناها ودافع عنها بلا كلل، يوضح موقفه كمفكر مثالى، لا يتجاوز فى تناوله للأعمال الفنية بنائها الشكلى الداخلى، كما لا يتجاوز فى تناول التجارب الحسية خصوصية المشاهد لها، مناهضا المدارس المادية التى تنظر للإنتاج الفكرى والأدبى فى ضوء الظروف والقوى الاجتماعية المتصارعة فى أبعادها التاريخية.

---

[*] نشر هذا الحوار فى مجلة "الأنوار" - بيروت - ٣٠ مايو ١٩٩١.

ولكن مثل هذا الخلاف لا يؤثر فى أننا مع الدكتور زكى نجيب محمود أمام مفكر كبير، يدعو لتجديد الفكر العربى باختيار أفضل ما فى التراث من أصالة، وأفضل ما فى العلم المعاصر من حداثة.

ولعل أبرز خصائصه إخلاصه لفكره، وهذا ليس بالقليل فى زمن بلا عمق ثقافى، تتخفى فيه الأمية وراء قشور المعرفة، ويتلون فيه الكتاب حسب الأحوال.

فى بداية هذا الحوار، هل يمكن أن يتعرف القراء على بعض ملامحك الشخصية التى لا يعرفها الكثير من القراء؟

- أنا بحمد الله رجل حاجاته المادية من الحياة قليلة للغاية. أصبحت كما يقول المثل الشعبى فى الريف المصرى مثل اللبن الرائب الذى لا يمكن أن يعود إلى حالته الأولى لبنا حليبا.

وبهذا الوضع، أو هذه البقية المتبقية، أعيش فى مكتبتى وبين كتبى فى شبه عزلة عن الناس، لا يزورنى أو يتردد على إلا الأوفياء من تلاميذى، وعددهم قليل جدا. لم يدخل بيتى صحفى واحد منذ خمس سنين. لا أرد على رنين التليفون. وفى وحدتى هذه أواصل التفكير والكتابة.

حياة الأدباء

كيف تنظر إلى حياة الكتاب والأدباء والنقاد فى عالمنا العربى؟

لست أجد غرابة فى أن يعيش الكتاب والأدباء والنقاد على هامش الحياة الاجتماعية والسياسية للشعب، لأنهم لا يؤثرون فى أحد، بعكس بعض الفنانين الذين استطاعوا أن يكون لهم وجودهم الملحوظ والفعال بين فئات الشعب.

نحن الكتاب نوشوش بعضنا البعض، ونهمس بيننا وبين أنفسنا بصوت خافت، بعيدا عن صخب الواقع. وقد لا يقرأ بعضنا البعض الآخر. وتأثيرنا كلنا ككتاب ومثقفين لا يتجاوز، كما قلت فى إحدى مقالاتى، تأثير بقعة زيت فى محيط كبير.

قارن بين ما يحصل عليه مجموع الكتاب فى فترات طويلة، بما يحصل عليه فنان واحد فى فيلم أو مسرحية أو مسلسل تليفزيونى، أو ما تحصل عليه فنانة بين دخل مجموع الكتاب وبين دخل مستثمر واحد فى صفقة واحدة تنجز فى دقائق وهو جالس فى مكانه.

كيان بشرى

كمفكر عاش وبسط صحائف الأسفار وواجه تجارب شتى، ماذا جنيت من الكتب ومن الحياة؟

إنَ الذى جنيته من الكتب مرة ومن الحياة العملية مرة أخرى هو هذا الكيان البشرى الذى يحدثك الآن، فهذا المتحدث إنما يحتوى بكل ما فيه على مجموعة من الأفكار ومن طرق السلوك فى المواقف المختلفة، جاءت كلها إما من الكتب التى درسها وقرأها مع ملاحظة هامة أعتقد أنها تفوت على كثيرين، وهى أن الكتب نفسها إنما هى سجل لحياة عظماء عاشوا ما عاشوه من خبرات وتجارب رصدوها فى الكتب.

ومعنى ذلك بعبارة واضحة هو أن ما جنيته من حياتى إنما جاءنى على مستويين. فالمستوى الأعلى هو الذى جنيته من حياة العظماء وفكرهم كما عرضوها فى كتبهم. والمستوى الأدنى هو ما حصلته بنفسى من مواقف الحياة العملية.

وإننى إذ أشير إلى هذه التفرقة أقول إنَ الكثرة الغالبة منا تنظر إلى الكتب وكأنها جثث الموتى، ولا تنظر إليها وكأنها أشخاص أحياء يتحدثون إليك.

لقد سألنى زائر ذات يوم: كيف تحتمل العزلة التى تفرضها على نفسك فى حياتك الخاصة؟ فقلت له: أنا لست معتزلا، وإنما أحيا مع صحبة مختارة. أتدرى من هم؟ فقال لا. فأشرت له إلى الكتب فى المكتبة قائلا: هؤلاء الذين تراهم على رفوف المكتبة هم ناس كأى إنسان آخر، لولا أنهم يتميزون بالعبقرية والخلود.

وأريد أن أقول بهذا الذى ذكرته أن ما جنيته من الكتب، وما جنيته من مواقف الحياة العملية مباشرة، إنما هو فى نهاية الأمر مجموعة من العناصر التى تلاحمت معا فكونت رؤية واحدة ذات طابع متميز هى الرؤية التى انظر بها الى الحياة والعالم.

الوضع العربى

كداعية إلى فلسفة علمية تحدد المعنى وتكشف الحقيقة، ما هى ملاحظاتك على وضعنا الراهن إزاء العلم؟

إننا بموقفنا الحالى تجاه العلم والنظرة العلمية، وهو موقف نكتفى فيه بان نشترى من الغرب علومه، إما فى هيئة كتب تحتوى على تلك العلوم لتدريسها فى معاهدنا وجامعاتنا، وإما نشترى ما يتولد عن تلك العلوم من أجهزة وآلات.

فمثل هذا الموقف يحرمنا حرمانا تاما من الحرية بمعناها الصحيح، لأن تحررنا من المستعمر فى مجال السياسة لم يمنع سيادة ذلك المستعمر نفسه بعد ذلك بكونه هو وحده الذى يملك العلم ويملك تقنياته، فيكون بمثابة من يسيطر على شرايين الحياة، يفتحها لنا إذا أراد، ويقفلها عنا إذا أراد.

فماذا تكون العبودية له أكثر من هذه الوقفة التى نقف بها عند بابه. نطلب الصدقة، علوما وأجهزة وآلات، وله هو كل الحرية فى أن يعطى أو يمنع؟

وجدير بالذكر هنا أن الحرية التى ننشدها جميعا من حيث نحن بشر من البشر إنما هى فى حقيقة الأمر حرية من يعلمون، وليست حرية من يجهلون. فليس العلم إلا وسائل مختلفة لقهر الطبيعة قهرا يمكننا من استخدام ظواهرها لصالح الإنسان، من كهرباء، وذرة، ومعرفة بتكوين الكائن الحى و وهكذا..

* * * * * *

المحور التاسع

شهـادات

زكى نجيب محمود
وبلوغ الثمانين

توفيق الحكيم

أردت أن أهنئ الدكتور زكى نجيب محمود ببلوغه الثمانين.. وكنت بالمستشفى ورقم تليفونه ليس معى. وفطنت إلى أن التهنئة بالكلمة ليست كافية فمجرد مرور سنة من العمر لا يعنى فى نظرى شيئا مهما.. إنما المهم هو ما صنع الإنسان بهذا العمر.. وما صنعه زكى نجيب محمود فى عمره ليس بالقليل.. لقد قرأ حتى ضعف بصره وحمل على كتفه قضية هى أجل وأخطر قضية فى حياتنا الفكرية: قضية تجديد الفكر العربى.. وهو يواصل فى كل كتاباته السير فى هذا الطريق مسلطا أشعة مصاحبه الفكرى على كل المراحل التى فطنت إلى هذا الطريق وحاولت أن تضيف حجرًا فى بناء هذا التجديد.. باحثا منقبا عن صفة هذا التجديد وعناصره وملامحه كما يراه ويتمناه.. وهو عمل شاق تحمله بصبر وإصرار، دون انتظار لشكر أو رغبة فى تكريم..

لأن زكى نجيب محمود يعلم أن دولة الفكر وخاصة فى بلادنا بعيدة عن هذه العملة الذهبية التى يجرى تداولها فى ملاعب الأقدام وانتصاراتها ومغانى الأصوات وألحانها.. فالفكر مثل المحرك الخفى فى جوف السيارة.. لا تراه الأعين. التى لا ترى غير العجلات التى تسرع بالسيارة والنفير الذى يدوى بالتنبيه.. أما المحرك الصامت المسكين فلا يدرى كيف ينبه الناس إلى وجوده القابع فى الداخل.. وماذا يهمه من ذلك مادام يقوم بواجبه وعمله الذى خلق له ورسالته التى كلف بها.. وهى دفع السيارة إلى السير.. ولكن الذى سرنى هو أن أجد من بين المثقفين من يذكر زكى نجيب محمود ويعرف فضله. ومنهم هذا الذى أرسل إلى ما ألقاه تنويها بعمله فى هذه المحاضرة الطويلة التى أرجو أن تجد طريقها إلى النشر فى الأهرام دون أن يحول دون ذلك طولها وعدد صفحاتها.. ولا يوجد عندنا الآن مع الأسف مجلة متخصصة فى الفكر تتيح النشر لمثل هذه الموضوعات العميقة.. هذا إلى أن رجال الفكر عندنا لم يعتادوا بعد التعاون على حمل الفكرة الكبيرة.. بل سلكوا مسلك المجتمع كله الآن.. مجتمع الصراصير كما أسميه دون قصد الإهانة أو السخرية.. فهو مجتمع مختلف عن مجتمع النمل.. فالنملة عندما تعثر على قطعة سكر تجدها وقد اجتمعت حولها جماعة من النمل تتعاون على حملها.. أما مجتمع الصراصير فهو مثل مجتمعنا اليوم قلما تجد مجموعة من الصراصير تحمل فكرة وتعمقها وتفيد بها.. لأن كل صرصار مشغول بنفسه فقط.. ولهذا لا يوجد بناء فكرى أو فلسفى أو أدبى يقوم شامخا متكاملا.. إنما الموجود أفراد كل فرد مشغول بفكرته يحملها وحده ولا يلتفت أو يهتم إلا بما يحمله هو.. وهذا سر من أسرار تخلف مجتمع

"الصراصير" فمعذرة أيها العزيز زكى نجيب محمود.. وربما يتغير الحال ويلتقى الجميع على فكرتك العظيمة فى " تجديد الفكر العربى".. وأرجو أن أحقق رجاء الدكتور عاطف العراقى فى نشر كل أو ما يتيسر من محاضرته عنك.. وهو أقل القليل تنويها بأعمالك التى ستبقى ما بقى الفكر العربى.

الدكتور زكى نجيب محمود[1]
فى عيد ميلاده الـ ٨٦
" دروس من الرواد "

إبراهيم سعفان

[1] مجلة المنتدى - الإمارات العربية المتحدة - عدد٩٤ مايو ١٩٩١.



الدكتور زكى نجيب محمود الأديب.. المفكر الفيلسوف.. واحد من جيل الرواد الذين حملوا مشعل التنوير ليبددوا ظلمات التخلف.

عشت يا جيل الرواد.

يا جيل الحب والإخلاص والتفانى.

لك منا كل الحب والتقدير.. أستاذنا الرائد الجليل عرفت قدر الوطن فوضعته فى عينيك.. وعرفت معنى العلم طريقًا للرقى والتقدم فوهبت نفسك له راهبًا فى محرابه.. عرفت قدسية الكلمة والحرية من أجل سمو الوطن، من أجل إنسانية الإنسان الذى كرمه الله سبحانه وتعالى بالعقل منحة الله للبشر ليفكروا، ويتدبروا، ليعرفوا طريق الله/ طريق السمو والتواصل.

فكان الحب الدرس الأول.. الحب لله.. الحب للوطن..

تحملت العنت والجحود وسوء الفهم والتفسير.. ورغم هذا صبرت وتحملت.. ودعوت لعلهم يومًا يفقهون.. وعن غيهم يتخلون.. عندما يفتح الله عليهم.. ويكشف لهم سر المعجزة الإلهية التى منحها الله لهم وهى العقل.. وظللت أنت بحبك وإخلاصك وتساقطواهم..

فكان الصبر الدرس الثانى.. الصبر فى تحصيل العلم.... والصبر على المخالفين.

وكان الدرس الثالث.. الذى عرفته منك عن قرب.. وهو التواضع دون تكلف وادعاء.. تواضع العلماء.. إنى مازلت أذكر عندما اتصلت بكم فى الستينات، وأنا شاب فى مقتبل حياتى الوظيفية لأتفق معكم كى تكتب لنا مقالاً فى السجل الثقافى.. ودعوتنى إلى بيتك.. فجئت تصحبنى الرهبة.. رهبة لقاء عالم كبير مثلك..

فاستقبلتنى بلطف الأب.. وتواضع العلماء واستمعت إلى بروح سمحة فذهبت عنى الرهبة وسكن روعى..

إنى مازلت أذكر هذا الموقف فى كل مناسبة للشباب ليعرفوا التواضع الحقيقى.. تواضع العلماء الذين لهم قلوب يفقهون بها، فوسعت حب البشر..

وكان الدرس الرابع.. دعوتك إلى القراءة الواعية الفاعلة المكونة للرأى حتى لا يكون الإنسان مجرد وعاء فقط.. وإنى لأذكر كلماتك التى قلتها فى حوارك فى مجلة اليمامة "فكانت اللغة الإنجليزية طوع استخداماتى التى أريدها فكنت أقرأ من الصغر بصفة خاصة بعد أن تبدد صدأ الشباب (أى بعد المراهقة) بدأت فى القراءة التى لم تنقطع ما دامت توجد الفرصة للقراءة. فكنت أقرأ كل ما يكتب تقريباً على

أيدى كتابنا الكبار عندئذ مثل لطفى السيد وطه حسين والعقاد والدكتور هيكل وهكذا كما كنت أقرأ عندئذ أيضًا خير ما يصدر عن المطبعة الانجليزية فى انجلترا لكبار الكتاب كان أكبرهم عندئذ دنتس بدسى وبرنارد شو.. إلى آخر هذه الروافد التى كونت لدى بالتدريج وجهة نظر بالطبع.. لأن الإنسان حين يقرأ قراءة فيها فاعلية بينه وبين المادة المقروءة لا يكتفى بأن يملأ الوعاء فقط وهو فى حالة شهية لأن هذا الوعاء حين يمتلئ يتحول صاحبه إلى وجهة نظر خاصة به يستخدمها بعد ذلك فى تشكيل ما يحصله من معرفة بعد ذلك.

والدروس كثيرة.. كثيرة وما ذكرته إلا بعضًا من فيضكم أيها العالم الجليل.. الذى يحتل مكانة كبيرة فى قلوب تلاميذه وقرائه ومريديه..

إنك واحد من جيل كتب عليه أن يحمل مشعل التنوير بحكمة وجرأة.. ولولا فئة منكم عملت ومازالت تعمل بإخلاص.. وحملت روح التمرد الفكرى البناء ما علا صرح الفكر فى الوطن العربى.

فئة حولت قلقها الفكرى إلى عمل متواصل.. لتخلق من القديم جديداً وتوقظ النوام وتزيح عنهم تراب الكسل والتواكل ليلحقوا بركب الحضارة حتى لا يسقطوا من ذاكرة التاريخ.

إنك عندما انطلقت فى طريقك الحضارى لم تنطلق إلا بعد اطلاع واسع وفهم وتمحيص لما قرأت فتميزت بطرحك المتفرد.

ستظل أيها المفكر الأديب الفيلسوف منارة تضئ الدرب لنا.. درب الحرية.. درب الكلمة العاقلة.. درب الإنسان/ الإنسان..

دمت لنا فكراً مشتعلا دائماً وأطال الله فى عمرك.. وبارك الله فى خطواتك.

المحور الأخير

عملاق فكرنا العربى

زكى نجيب محمود .. وداعًا

مقالات ودراسات بقلم: د. عاطف العراقى



(١)

الدكتور زكى نجيب محمود

ورسالته الخالدة

أعتقد اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك، بأن الدكتور زكى نجيب محمود يعد هرمنا الثقافى الخالد. وأنه يمثل المنارة الفكرية التى يجب أن يهتدى بها كل مثقف فى هذا الزمان. لقد بذل جهدًا من النادر أن نجد إنسانًا عربيًا قام به. لقد ترك بين أيدينا رسالة خالدة موجهة إلى جميع الناس فى كل زمان وكل مكان. وكل سطر كتبه مفكرنا العملاق فى أى كتاب من كتبه إنما يصلح تمامًا لأن يكون دستورًا فكريًا لنا نحن العرب، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

غير مجدٍ فى ملتى واعتقادى التغافل عن الرسالة التى بثها فينا هرمنا الفكرى زكى نجيب، إنها رسالة خالدة سيقدر لها البقاء. رسالة كتبها بحروف من نار ونور ينبغى علينا معشر المثقفين أن نتوقف عند كل كلمة من كلمات تلك الرسالة وما أعظمها وما أروعها. إنها رسالة لم يكتبها رائدنا الشامخ فى آلاف مؤلفة من الصفحات لكى توضع فى زوايا النسيان والإهمال، بل إنها رسالة ينبغى أن تظل محفورة فى عقولنا ووجداننا ما بقيت حياة على هذا الكوكب الذى نعيش عليه.

لن يستطيع أحد من الناس أن يؤرخ للفكر فى عالمنا العربى المعاصر، بل فى عالمنا كله شرقًا وغربًا، إلا بأن يضع فى اعتباره الدور البارز لزكى نجيب محمود. لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور. كان وما يزال حريصًا على إعلاء كلمة الحق، والالتزام بالعقل والعلم. لقد دخل تاريخ الفكر العالمى من أوسع الأبواب وأرحبها. وإذا كان كل زائر لمصر يضع فى اعتباره أنه من الضرورى أن يزو الأهرامات وأبا الهول، فإن هذا ينطبق تمامًا على زكى نجيب محمود، فالجميع يسعى أيضا إلى زيارته والتحدث معه. عشرات من رسائل الماجستير والدكتوراة تبحث فى حقيقة فكر رائدنا ومعلمنا. آلاف الصفحات يكتبها المثقفون عن زكى نجيب محمود. إن من حقنا أن نفخر بأننا نعيش فى عصر زكى نجيب محمود. من حقنا كمصريين أن نتباهى بين الأمم ونقول إن من أقوى الدلائل على عظمة مصر الفكرية، أنها أنجبت لنا مفكرًا من النادر أن نجد له مثيلا. أنجبت لنا زكى نجيب محمود.

لقد قدم لنا زكى نجيب عشرات الكتب التى تبين لنا وظيفة الفكر وهدف التفكير إنه يقول فى أول سطر من سطور كتابه الممتاز: "مجتمع جديد أو الكارثة": ليس الفكر ترفًا يلهو به أصحابه، كما يلهو بالكلمات المتقاطعة رجل أراد أن يقتل فراغه، بل إن الفكر مرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء فيريدون لها حلا حتى تصفوا لهم المشارب. وبمقدار ما نجد الفكرة على صلة عضوية وثيقة بإحدى تلك المشكلات، نقول إنها فكرة بمعنى الكلمة الصحيحة.

إن من يقف متأملاً عند هذه العبارة يتبين له تماما الفرق بين المثقفين وأشباه المثقفين. يتبين له تمامًا أن كل من يتحدثون الآن عند أيديولوجيات فكرية وينسبون إلى أنفسهم أنهم أصحاب مشروعات حضارية، إنما يكشف حديثهم عن كلمات لا يفهمونها هم أنفسهم، فما بالنا بالقراء. يكشف حديثهم عن تخلف عقلي وتلوث خلقي. إنك تحسبهم من المثقفين وما هم بالمثقفين، بل أشباه مثقفين، ولكن ماذا نفعل أمام طبول الدعاية الجوفاء.

الفكر إذن له وظيفته المحددة. يقول زكي نجيب في كتابه "المنطق الوضعي": أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئًا. وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية بقدر ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه.

نعم إن رسالة زكي نجيب محمود تعد رسالة لم تكتب إلا لكى تبقى على مر العصور والأجيال وهل يمكن أن ننسى قضيته الكبرى التى أخلص لها إخلاصًا لا نجده عند أى مفكر عربى فى عالمنا من مشرقه إلى مغربه، إنها قضية الأصالة والمعاصرة. لقد ذكر لى فى لقاء تم بيننا، أن تفكيره فى المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بدأ منذ عام ١٩٥٦ ثم صاغ الفكرة عام ١٩٦٠، لكن فى أى كتاب؟ إنه كتاب الشرق الفنان. لقد أثنى توفيق الحكيم على هذا الكتاب ثناء بغير حدود وبين لنا أننا لو كنا نعيش فى مجتمع النمل المنظم والمتعاون، لكنا قد استفدنا من أفكار زكي نجيب البناءة، ولكننا للأسف الشديد نعيش فى مجتمع الصراصير المفكك وليس فى عالم النمل.

هل يمكن أن نتغافل عن "تجديد الفكر العربى"، المعقول واللامعقول"، ثقافتنا فى مواجهة العصر"، "عربى بين ثقافتين"، "بذور وجذور"، "ونحو فلسفة علمية" وغيرها من عشرات الكتب الحافلة بكم هائل من الأفكار العظيمة والبناءة والجريئة. إنها أفكار ينبغى أن نقف عندها لدراستها وتحليلها. أفكار بدونها لا يمكن تصور دور للفكر أو للثقافة فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه.

لقد دعانا زكي نجيب محمود إلى ضرورة التعرف على أفكار الآخرين حتى ندخل فى حوار معهم. لم يقل أنها أفكار هدامة، كتلك الأفكار التى تدور حول ما يسمى بالغزو الثقافى، تدور حول الهجوم على الغرب ومنجزاته. لقد بين لنا أن تلك الأفكار والدعوات إنما تعد زائفة ولا مجال لها فى وصف الغرب ومنجزاته.

لقد بين لنا أن تلك الأفكار والدعوات إنما تعد زائفة ولا مجال لها ونحن نعيش في عصر العلم. وكان إقدام معلمنا ورائدنا زكى نجيب على ترجمة عشرات الكتب البالغة الأهمية إنما يعد تنبيها لنا بأن نهتم بأفكار الآخرين، وبحيث لا يمكن أن نتصور إنسانًا مثقفًا بدون الإطلاع على الفكر الغربى وخاصة أن كتب التراث لانجد فهيا حلولا لأكثر مشكلاتنا المعاصرة. كتب التراث فيما نقول قد نجد فيها كمًا هائلا من الخرافات التى تزيد عن عدد سكان الدول العربية.

وما أروع ذكاء الدكتور زكى نجيب محمود حين يتحدث فى كتابه "هموم المثقفين" عن ثقافة الإنسان العربى ويبين لنا أهمية الموروث من جهة وفكر المعاصرين من جهة أخرى، ويربط بين ذلك وبين أن يكون للفرد وجهة نظر. إن ثقافة المرء فيما يقول عملاقنا وهرمنا الفكرى الشامخ زكى نجيب، هى وجهة نظره، ومن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة فليس بذى ثقافة حتى ولو كان أعلم علماء عصره فى فرع من فروع العلم.

كشف لنا زكى نجيب عن الدور الرائد الذى قام به أناس آمنوا بوطنهم وبواجبهم القومى وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين وعباس العقاد.

وما كتبه رائدنا زكى نجيب من آلاف الصفحات فى مجال سيرته الذاتية والفكرية يعد معبرًا عن رسالة تصلح تمامًا أن تكون دستورًا هاديًا لكل فرد يريد أن يتعلم معنى الصبر، معنى الكفاح والشجاعة الفكرية. إننا نجد سيرته مبسوطة فى العديد من كتبه وخاصة "قصة نفس" و "قصة عقل"، و "حصاد السنين". نجده يتحدث عن تاريخ الفكر العربى الحديث والمعاصر من خلال حديثه عن سيرته الفكرية وما أروعها وما أعظمها.

إننا إذا قلنا زكى نجيب محمود ورسالته، قلنا عملاق الفكر، قلنا أعظم مفكر فى مصرنا المعاصرة. وانظروا إلى المهام التى أنجزها علمًا وعملا، نظرًا وتطبيقًا، فلسفة وأدبًا وفنًا وطوال ما يقرب من سبعين عامً، وسترون أننا أمام رجل وهب نفسه للفكر رجل من النادر أن نجد له مثيلا أو نظيرًا.

وإذا كنا نجد اليوم أناسًا من أشباه المثقفين الذين يلتقطون فتات الثقافة من أفواه الناس فى الشوارع الخلفية ويكتبون مجموعة من الكلمات المتقاطعة. يحلو

لهم الهجوم على أفكار رائد فكرنا العربى فى مصر المعاصرة، فإننا نقول لهم: لكم دينكم ولنا دين.

إن زكى نجيب محمود هو مفكرنا الشامخ العملاق الذى لا نستطيع فهم حقيقة فكره وجوهر رسالته الخالدة إلا إذا قرأنا وحللنا كل ما كتب كلمة كلمة، وأمعنا النظر فى فكره وما أعظمه من فكر. إنه الرائد والمعلم. إنه زكى نجيب محمود وكفى بهذا الاسم تجسيدًا لمعنى الفكر والأدب والفلسفة فى حياتنا المعاصرة فى مصر والعالم العربى والأجنبى.

(٢)

الدكتور زكى نجيب محمود .. وثقافة التنوير

(تحية للأستاذ فى يوم عيد مولده)

اعتقد من جانبى اعتقادًا راسخًا أن الدكتور زكى نجيب محمود يعد الآن رائد حركة التنوير العقلى فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه. لقد أثرى ثقافتنا العربية ثراء بغير حدود ودافع عن العلم والحضارة والعقل والتنوير. إنه إذا كتب، فإن كتاباته تكشف عن إيمان راسخ من جانبه بأهمية الصحوة العقلية التنويرية. وإذا تكلم ففى كلماته عمق الحكمة وسمو النظرة. إنه مفكر عملاق من طراز نادر الوجود. وهرم ثقافى نفخر به جميعًا ونتباهى به بين مفكرى أمم العالم كله شرقه وغربه. لقد خاض العديد من المعارك الفكرية والتى تعد على درجة كبيرة من الأهمية وانتصر دوامًا للعقل والعلم وحارب دون هوادة جيوش البلاده والظلام والانغلاق والتقليد. ولم لا؟ وكتاباته تعد تعبيرًا عن عظمة الفكر، عن الشعلة الخالدة. شعلة العقل. إنه المجدد وليس المقلد. لقد سار فوق الصخور والأشواك ومهد لنا الطريق. إن فكره يعد كالبوصلة التى تحدد الاتجاه وتهدى إلى الطريق السليم، الطريق الذهبى، طريق العقل والتنوير.

ولعل مما يؤكد على ما نقول به ونحن نحتفل بعيد مولده الرابع والثمانين، عشرات الكتب التى قدمها لنا، ومئات الدراسات الجادة التى وضعها بين أيدينا وتعالج موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية وسياسية، وكم كانت تلك الكتب والدراسات هادية ومرشدة لآلاف القراء والدارسين إلى اكتشاف عوالم جديدة رائعة، لم يكن بإمكانهم اكتشافها ولا التوصل إليها إلا بفضل أديبنا ومفكرنا زكى نجيب، وذكائه الحاد وحسه الفلسفى النقدى الدقيق.

ولد زكى نجيب محمود بقرية ميت الخولى عبد الله فى اليوم الأول من شهر فبراير عام ١٩٠٥ وقضى مرحلة التعليم الابتدائى والثانوى بالخرطوم. أما الدراسة الجامعية فكانت فى مصر. وقد تخرج عام ١٩٣٠. وسافر إلى انجلترا لدراسة الدكتوراة، وعاد إلى مصر بعد حصوله على درجة الدكتوراة عام ١٩٤٧ حيث اشتغل بالتدريس بكلية الآداب – جامعة فؤاد (القاهرة الآن). وسافر إلى الكويت والإمارات العربية المتحدة وغيرهما من البلدان العربية وحصل على العديد من الجوائز والأوسمة والتى تعد اعترافًا ببصماته البارزة فى مجال الأدب والفكر والفلسفة. ومن بين تلك الجوائز، جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة عام ١٩٦٠ عن كتابه "نحو فلسفة علمية". وجائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥. وكان أول مصرى يحصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وأذكر أنه أكد لى حين قمت بزيارته فى منزله للتهنئة بالجائزة على ما سبق أن ذكره فى أكثر من مقالة من مقالاته. من أن

منحه هذه الجائزة إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

ومفكرنا الكبير زكى نجيب محمود يعد شعلة نشاط. إنه لا يكل ولا يمل. يشارك فى التدريس بالعديد من الجامعات فى مصر وأوروبا وأمريكا ويحضر العديد من المؤتمرات العلمية فى مصر وخارجها. إنه رجل الفكر العقلانى المستنير فى مصرنا المعاصرة وعالمنا العربى الحديث. ولن يستطيع فردمنا أن يتجاوز دور مفكرنا العظيم إذا أراد أن يؤرخ للفكر المستنير فى عالمنا العربى. إنه يكشف دوامًا عن الدور الخلاق للعقل فى حل مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية وما أكثرها. يدعو باستمرار إلى التنوير وثقافة النور. وإذا كنا لا نسمع عن فرد انجليزى يجهل شعر شكسبير. وعن فرد فرنسى يجهل أعمال الأديب فولتير، فإنه لا يصح أن يجهل واحد منا فكر زكى نجيب محمود وأدب زكى نجيب محمود.

وإذا كان من الصعب بل من المستحيل تمامًا أن نذكر فى حدود النطاق المرسوم لهذه المقالة أسماء كتب الدكتور زكى نجيب وترجماته، فإننا نكتفى بذكر أمثلة لها. ومن بينها نحو فلسفة علمية والمنطق الوضعى، وموقف من الميتافيزيقا، وبرتراند رسل، وديفيد هيوم، وتجديد الفكر العربى، وقصة الأدب فى العالم، والمعقول واللامعقول، وشروق من الغرب، والثورة على الأبواب، وهذا العصر وثقافته، ومجتمع جديد أو الكارثة، وقصة عقل، وقصة نفس.

أذكر أننى منذ خمسة أعوام سألت مفكرنا زكى نجيب قائلا: إننا إذا كنا نعتز بكل كتبك، فأى هذه الكتب لديك تعد الأفضل من غيرها؟ فأجاب قائلا: نحو فلسفة علمية، إذ أنه يلخص موقفى كله، وكتاب تجديد الفكر العربى لأنه يعالج القضية الرئيسة، قضية الأصالة والمعاصرة.

لقد نذر الأستاذ نفسه للبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة، وقضى فى بحثها أكثر من ربع قرن من الزمان. لقد أكد لى فى لقاء تم بيننا منذ عدة سنوات، على أن تفكيره فى المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد بدأ فى عام ١٩٥٦ ثم صاغ الفكرة فى عام ١٩٦٠، وذلك فى كتاب الشرق الفنان. إن هذا الكتاب يعد خطة تفكير، أى خطة بحث فى المشكلة التى وهب لها عمره، كما أشار إلى ذلك وبحق أديبنا الكبير توفيق الحكيم فى مقاله له نشرت بجريدة الأهرام.

قلنا إن الدكتور زكى نجيب محمود قد خاض العديد من المعارك الفكرية والاجتماعية. هذا حق لا جدال فيه. لقد كان خوضه لهذه المعارك متوقعًا بعد أن

باعدنا بين أنفسنا وبين العقل. بعد أن ارتضى البعض منا لنفسه طريق الظلام والأساطير. وكم تعرض مفكرنا للهجوم من أشباه الدارسين وأشباه المثقفين، ولكنه ظل صامدًا مدافعًا عن رأيه، يعرف خطورة الكلمة، يعلم أمانة حمل القلم. نعم جاء الهجوم من أناس تحسبهم من المثقفين وما هم بمثقفين، ولكن ظلام الجهل شديد. لقد تمسكوا بالهواء الفاسد الراكد، وضاقوا بالهواء المتجدد، هواء الحضارة والعقل والتنوير.

وإذا كان زكى نجيب محمود حريصًا خلال حياته الفكرية على القيام بترجمة العديد من أمهات الكتب العالمية، فمعنى هذا أنه كان يدرك دور الترجمة في التعرف على فكر الآخرين والاستفادة منهم. دور الترجمة فى حركة التنوير. تمامًا كما فعلت أوروبا فى عصر النهضة، وفعل لطفى السيد وقبله رفاعة الطهطاوى فى مصر المعاصرة. إننا إذا أهملنا الترجمة، فسنصل إلى حالة تعد تعبيرًا عن الظلام، تعد تعبيرا عن الانغلاق الفكرى وبئس المصير. تعد تعبيرًا عن هدم الجسور ومنع الحوار بين الحضارات.

وكما أدرك أجدادنا أهمية الترجمة منذ العصر العباسى ودورها فى تنوير العقول. وبقدر ما يكون المفكر مدركًا أيضا لأهمية الانفتاح على فكر الآخرين، فإنه سيكون عظيم الأثر فى حركة الوعى الإنسانى. ويعطينا التاريخ العديد من الأمثلة على ما نقول. فدور المعتزلة أعظم بكثير من الدور التقليدى الضعيف للأشاعرة. ودور ابن رشد أهم بكثير جدًا من دور الغزالى وابن تيمية، وذلك لأن ابن رشد قد دافع عن ثقافة النور، فى حين أن بعض أفكار الغزالى وابن تيمية لا تخلو من تقليد ورجعية وغلق للنوافذ ودفاع عن اللامعقول.

لقد قصد الدكتور زكى نجيب أن يبث فينا حركة الإحياء، ليس إحياء ماضى تراثنا فحسب، بل إحياء الثقافة العربية الحديثة عن طريق التعرف على فكر الغرب. ولم ينكر مفكرنا أهمية تراثنا وكم ألف فى مجال التراث العديد من الكتب ومن بينها كتابه عن جابر بن حيان. والتنوير عند زكى نجيب محمود إذا كان يعتمد على العقل والأخذ بطريق العلم ومنهج الحضارة، فإنه لا تعارض إذن بين دعوة مفكرنا لتجديد الفكر العربى، واهتمامه اهتمامًا بالغًا بالدراسات المنطقية فى كتبه عن المنطق الوضعى وموقف من الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية. إننى أود اليوم التأكيد على هذا الموضوع لأننا كثيرًا ما نسيئ فهم أفكار مفكرنا ورائدنا، ونتوهم أن اهتمام مفكرنا بقضايا الفكر العربى إنما يعبر عن نوع من التوبة أو التراجع إلى آخر تلك الأفكار

السطحية المتسرعة التى يلتقطها أشباه الدارسين من أفواه الناس التقاطا. إنه لا تعارض إطلاقًا. فاهتمام مفكرنا البالغ بالدراسات المنطقية قد ساعده كثيرًا فى مجال تجديد الفكر العربى والتمييز بين طريق المعقول وطريق اللامعقول. ساعده كثيرًا فى الدفاع عن منجزات الحضارة الحديثة وكشف أوجه التناقض التى نجدها عند من يهاجمون هذه الحضارة من خلال أجهزة تعد فى نفس الوقت ثمرة من ثمرات هذه الحضارة. إنه يقول على سبيل المثال فى كتابه المنطق الوضعى: أنا مؤمن بالعلم. كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئا. وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ الأمة بنصيب من العلم ومنهجه.

لقد كنت سعيدًا بتتلمذى عليه منذ أكثر من ثلاثين عامًا وحتى الآن. سعيدًا بإهداء كتابى "ثورة العقل" إليه. سعيدًا باشتراكى معه فى تأليف كتيب عن ابن رشد الفيلسوف، وضع خصيصا لمهرجان ابن رشد بالجزائر.

واليوم ونحن نحتفل بعيد ميلاد الدكتور زكى نجيب محمود الرابع والثمانين أتوجه بالتحية والتقدير إلى رائد حركة التنوير العقلى فى عالمنا العربى المعاصر الرجل الذى وهب نفسه للفكر والثقافة ورفع كلمة العقل فوق كل كلمة، لأنه لا تنوير بدون عقل. أتوجه بالتحية والتهنئة إلى رائدنا فى مجال التنوير: الدكتور زكى نجيب محمود فله كل التهنئة والتحية من قلب تلميذ أخلص فى تقديره وفى دراسته وفهمه.

(٣)

عملاق فكرنا العربى ..

زكى نجيب محمود .. وداعًا



لا عزاء للإنسان حين يفقد عزيزًا لديه إلا إذا ترك ما يعد امتدادًا لحياته. واعتقد من جانبي اعتقادًا لا يخالجني فيه أدنى شك، بأن زكى نجيب محمود قد ترك لنا ثروة فكرية وأدبية بغير حدود ستظل إلى الأبد شاهدة على الإنجازات الرائعة والقيم الخلاقة المبدعة لعملاق فكرنا العربي وهرم ثقافتنا التنويرية في عالمنا المعاصر. ومن حقنا أن نفخر بأننا عشنا عصر زكى نجيب محمود وقرأنا لزكى نجيب محمود.

لقد كان رائدًا بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان ومدلولات سامية ونبيلة. كانت كتاباته تفتح الطريق أمامنا للتعرف على آلاف الأفكار وما أعظمها وما أعمقها إنها كتابات المجدد لا المقلد. كتابات صادرة عن عقلية لا مثيل لها. عقلية تعد كالبوصلة التي تحدد اتجاهنا وتهدينا إلى الطريق السليم الطريق الذهبي، طريق العقل.

أفخر بأنني كنت وما زلت أقرب تلامذته إلى نفسه. أفخر حين كتبت عنه وعن كتبه مئات الصفحات ولا عزاء لي في فقدان أستاذي ومعلمي إلا أنني سأظل سائرًا على دربه معبرًا عن أفكاره التي تبدد ظلام الجهل وتزيل خرافات اللامعقول.

إنني حزين غاية الحزن لأننا لم نقدر الرجل في حياته حق قدره. وكما أشار توفيق الحكيم على صفحات الأهرام معزيًا الرجل في حياته قائلا له: إننا نعيش في مجتمع الصراصير وليس في مجتمع النمل الذي تتعاون فيه كل نملة مع الأخرى فإنني أردد نفس العبارة بعد أن مات الرجل.

وإذا كان زكى نجيب قد ولد في الأول من شهر فبراير عام ١٩٠٥، وغادر عالمنا الفاني في الثامن من سبتمبر عام ١٩٩٣، فإن حياته كلها كانت تمثل السير فوق الصخور والأشواك. لقد كان كالشمعة التي تحترق لتضيئ الطريق أمام الآخرين. وهل يمكن أن ننسى عشرات الكتب التي قام بتأليفها والتي يعد كل سطر منها دستورًا لحياتنا الفكرية المعاصرة.

هل يمكن أن نهمل معاركه الفكرية التي لا تصدر إلا عن مؤمن بأهمية العلم، أهمية العقل. مؤمن بدور مصر الريادي في عالمنا العربي.

لقد كان نموذجًا وحيدًا وفريدًا وينبغي أن نفخر به ونقول إن مصر قد أنجبت هذا العملاق. أنجبت هرمنا الثقافي الدكتور زكى نجيب محمود.

واجب علينا أن نعمل على نشر أفكاره وما أعظمها. إنها أفكار صادرة عن التأمل الطويل والثقافة الغزيرة والذكاء بلا حدود. وإذا كنا لا نسمع عن فرد انجليزي

يجهل شعر شكسبير وعن فرد فرنسي يجهل أديبهم فولتير. فلا يصح أن يجهل واحد منا فكر زكي نجيب وأدب زكي نجيب. إن أي فرد منا إذا أراد أن يؤرخ للفكر في مصرنا المعاصرة، بل في عالمنا كله من مشرقه إلى مغربه فلن يكون بإمكانه أن يتجاوز هذا المفكر العملاق. وكم سعى إليه المفكرون في كل أرجاء العالم للتعرف على اتجاهه الفلسفي وفكره الثاقب. إن كل زائر لمصر إذا كان يضع في اعتباره أنه من الضروري زيارة الأهرامات وأبي الهول فإن هذا ينطبق تمامًا على زكي نجيب. فالجميع يسعى إليه وإلى التحدث معه. الكل يبادر إلى عقد لقاء مع زكي نجيب. تسعى إليه محطات الإذاعة والتليفزيون المحلية منها والعالمية لإجراء لقاء أو حوار معه ولو لدقائق معدودات. لقد شهدت هذا بنفسي، والتاريخ أيضًا خير شاهد. ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء إن مفكرنا هو هرم مصر الفكري والثقافي وعملاق ثقافتنا العربية.

لقد أدى دورًا خالدًا مشرقًا لنا كعرب. دافع عن أنبل المعاني والقيم السامية. أضاء لنا الطريق واستطعنا عن طريق كتبه ومقالاته اكتشاف عوالم جديدة تمامًا لم يكن بإمكاننا التوصل إليها إلا عن طريق زكي نجيب. وإذا كنا نجد نفرًا من أنصار التقليد والذين يعيشون في كهوف الظلام يحلو لهم الهجوم على اتجاه رائد فكرنا العربي من مشرقه إلى مغربه، فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين.

واليوم ونحن نودع الرجل الذي كانت حياته نمطًا نادرًا وفريدًا بالغ العظمة والشموخ. لأنه الأستاذ والمعلم والرائد ورجل التنوير. وإذا كانت النفس تفيض بالحسرة والحزن والألم فإن عزاءنا هو أن نقول إن العملاق زكي نجيب محمود إذا كان قد غادرنا إلى عالم الخلود، فإنه عن طريق أفكاره سيظل في عقولنا ووجداننا إلى أبد الآبدين. ولنشرع من الآن بعد صدمتنا الكبرى في فقدانه في إحياء ذكراه. ودراسة أفكاره والتي قال عنها إنها صادرة عن نار ونور لكي لا توضع في زوايا النسيان والإهمال، بل لكي تبقى حية بيننا. ولا خير فينا كعرب إذا لم نبدأ من الآن وبكل قوتنا في دراسة كل فكرة قال بها. فكل فكرة عظيمة لا تصدر إلا عن زكي نجيب محمود.

(٤)

الدكتور زكى نجيب محمود .. أديبًا ومفكرًا

(فى الذكرى الأولى لوفاته)



من الأخطاء التي شاعت في حياتنا الفكرية وعمل على انتشارها أشباه المثقفين وما أكثرهم. الفصل بين اللغة الأدبية واللغة الفلسفية في الوقت الذي نجد فيه كثيرًا من المفكرين قد استطاعوا المزج في مهارة بين أبعاد المجال الأدبي والمجالات الفلسفية. مفكرون نظروا إلى المشكلات الأدبية من خلال منظور فلسفي، وبحثوا في مشكلات فلسفية متخذين اللغة الأدبية أداة للتعبير. وهل يمكن أن نتغافل عن أمثال فولتير ونيتشة وفلاسفة الوجودية في الفكر الغربي، وطه حسين وتوفيق الحكيم في فكرنا العربي.

ورائدنا العملاق الذي وقف على قمة عصر فكرنا العربي، زكي نجيب محمود يمثل هذا الاتجاه خير تمثيل. لقد كان اهتمامه بالأدب لا يقل عن اهتمامه بالفلسفة وبحيث لا يمكن الفصل بين الجانبين بأي حال من الأحوال. لقد ترك لنا العديد من المقالات والكتب والتي تشغل آلاف الصفحات وتعد معبرة خير تعبير عما نقول به اليوم. أقول هذا بعد أن قرأت وحللت كل الصفحات وكل الكتب التي تركها لنا ابتداء من مقالاته الأولى وانتهاء بآخر كتبه "حصاد السنين". إن مقالاته الأدبية تكشف عن مستوى أدبي رفيع المستوى، كما أن أدبه يعد معبرًا خير تعبير عما نسميه بأدب التفسير وليس بأدب التعبير، وما أكثر المشكلات التي تصدى لدراستها وعبر عنها بأسلوب شامخ يعترفي أعمق أعماقه عن المزج في مهارة بين الطابع الفلسفي والسمات الأدبية.

اهتم زكي نجيب بهذا المجال اهتمامًا بغير حدود. وهل يمكن أن ننسى العديد من كتبه، ومن بينها على سبيل المثال: قصة الأدب في العالم، وجنة العبيط وأدب المقالة، وبذور وجذور، وعربي بين ثقافتين، وشروق من الغرب، وقشور ولباب، والشرق الفنان، والثورة على الأبواب، بالإضافة إلى ما كتبه عن شكسبير أعظم شعراء العالم، وعن غيره من الشعراء الغربيين والشعراء العرب. وقد صدق عباس العقاد حين أطلق على هرم ثقافتنا العربية، زكي نجيب محمود، فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، تمامًا كما نجد هذا الوصف منطبقًا على أبي حيان التوحيدي. أقول هذا بعد أن لازمت أستاذي ومعلمي أكثر من أربعين عامًا من الزمان، كما أذكر أن نفرًا من الحاضرين لندوة عباس العقاد الأسبوعية، قد سألوا العقاد عن أفضل من يقوم بترجمة مسرحيات شكسبير من اللغة الإنجليزية إلى العربية، وقد أجاب العقاد دون تردد: إنه زكي نجيب محمود. وأخذ يحاضرنا في ندوته عن الاهتمام الكبير من جانب زكي نجيب محمود بالقضايا الأدبية، وتفرقته بين العمل الأدبي والفني الذي

يعد معبرًا عن رؤية ذاتية، في حين أن نقد العمل الفنى أو الأدبى إنما يعد معبرًا كعلم عن رؤية موضوعية.

هذا الاهتمام من جانب زكى نجيب محمود بالمزج بين الأسلوب الأدبى والأسلوب الفلسفى قد أثر على كثير من تلاميذه كما تأثر. فإننا كنا نجد القصة الأدبية والفلسفية عند ابن طفيل، ولقد كان هذا سببًا رئيسا وراء تأليفى لكتابى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. وإذا كان رائدنا الشامخ وهرم ثقافتنا العربية قد اهتم اهتمامًا بالغًا بالنقد الفكرى معبرًا عن ذلك من خلال أسلوب أدبى، فإن هذا كان مؤديًا إلى تأليف كتابى "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" وقد تم النقاش بيننا حول موضوعاته وأسلوبه قبل أن أدفع به إلى المطبعة وكنت سعيدًا بإهدائى هذا الكتاب إلى الأديب والمفكر زكى نجيب محمود.

قلنا إن زكى نجيب قد اهتم بكل القضايا والمجالات الأدبية. وكتاباته فى هذا المجال تصلح لأن تكون موضوعًا لعديد من الدراسات والكتب والرسائل العلمية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. ففى دراساته اللغوية يشير إلى حقيقة لغوية تلفت النظر عند من يمعن فى دراسة اللغة العربية. إنه يجد فى الأسماء الدالة على علاقات اجتماعية بعدًا خلقيًا كامنًا فى صميم معناها مما يدل على عمق النظرة الخلقية عند العربى. فكلمة صديق تحمل فى صلب حروفها صفة الصدق. وكلمة جار تحمل فى صلب معناها، أن يجير الجار جاره إذا استجار به. وكلمة صهر تحمل فى صلب معناها صفة الانصهار. وكلمة المرء تقضى بحكم حروفها أن تكون المروءة صفة للإنسان. وكلمة أمة تشارك بحروفها كلمة أم مما يقضى أن تكون الروابط بين أبناء الأمة الواحدة هى نفسها روابط الرحم.

إن للعربى - كما يرى زكى نجيب من منطلق ذكائه الحاد - وقفته الأخلاقية والتى هى مستوحاة فى المقام الأول من روح الصحراء فى لا نهائيتها البادية وفى ثباتها النسبى. ومدار الإبداع الفنى عند العربى صورة مجردة لتأثره بالصحراء، وذلك قبل أن تنصب العناية على تحليل الأفراد، ومن هنا جاء الأدب العربى القديم أبعد ما يكون عن فن الرواية أو فن المسرحية كما عرفها الغرب. وهذا ينطبق على فن الشعر العربى. إن الشاعر العربى كما يقول زكى نجيب فى كتابه "عربى بين ثقافتين" يصف ما يراه المثل الأعلى ولا يصف أساسًا الكائن المفرد المعين.

ويبين لنا مفكرنا أننا إذا استعرضنا حياتنا الثقافية والأدبية كما هي قائمة، وجدنا جانب الفكر أضعف جوانبها. إننا في عالم الأفكار تحت خط الفقر، أي الفقر الفكري. ويحلل مؤلفنا زكي نجيب كل نوع من أنواع الإنتاج الأدبي والعلمي والفكري لمفكرينا العرب قدامى ومحدثين ويضع يديه على مواطن الداء ويحدد لنا طرق العلاج.

ويكشف زكي نجيب محمود في كتابه "بذور وجذور" عن وظيفة اللغة. إنه يرى أن اللغة التي من شأنها إذا أحسن استخدامها أن تنير الطريق إلى معرفة صحيحة بالعالم، قد أصبحت في حالات كثيرة وسيلة إظلام يلفنا بضبابه ونحن على وهم بأننا في مسقط النور.

لقد كتب هرمنا الثقافي زكي نجيب آلاف الصفحات والتي عبر من خلالها عن اهتمامه البالغ بالدراسات الأدبية. وواجب علينا أن نقف عند كل سطر من السطور التي كتبها ففيها حكمة الزمان وحكمة المكان. لقد كتب ما كتب حتى ينير لنا الطريق، وحتى يضع لنا دستورًا لحياتنا الأدبية، تلك الحياة التي انتشر فيها أشباه الأدباء والحشرات الفكرية. إنها تحية من تلميذ لأستاذه. تحية إلى روحه التي ترفرف في سعادة وهي تفخر بما تركت من تراث خالد بناء سيظل إلى الأبد مكتوبًا بحروف من نور ونار.

(٥)

ماذا بقى من زكى نجيب محمود

(فى الذكرى الثالثة لوفاته)



أعتقد اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك، بأن التراث الذى تركه لنا المفكر العملاق زكى نجيب محمود يعد تراثًا رائدًا بكل المقاييس. إن الرجل لم يكتب صفحة واحدة، ولم يعبر عن فكرة من الأفكار)إلا بعد دراسة متأنية، وتأمل طويل. ويقينى أن أفكاره ستظل فى حياتنا المعاصرة لأنها أفكار مستقبلية. لم يكن الرجل مجرد عارض لأفكار غيره وكما يفعل عارض الأزياء، بل كانت له شخصيته العلمية النقدية. وإذا كنا نجد العديد من الرسائل والكتب والمقالات حول أفكار زكى نجيب، إلا أننا سنظل دوماً فى أمس الحاجة إلى مواصلة الدراسة حول أفكاره التى دعانا إليها، إذ أنها تعد أفكارًا حية قال بها أديب ممتاز وأستاذ شامخ للفلسفة، ولم تكن أفكاره أفكارًا ميتة كتلك الأفكار التى انتشرت الآن عند أشباه الأساتذة وتجار التراث والذين يدخلون فى إطار المتخلفين عقليًا والعياذ بالله.

وإذا كنا نعيش فى هذه الأيام الذكرى الثالثة لوفاة هرمنا الفكرى زكى نجيب، فإننا نود أن نشير فى سطور قلائل إلى بعض القيم الباقية لنا من كتابات وفكر الرجل.

فمن قيمه الباقية الإيمان بالعلم والمنهج العلمى. لقد كتب آلاف الصفحات دفاعًا عن العلم ومنهجه وإدراكًا من جانبه لأهمية العلم فى حياتنا التى نحياها وكيف أدى العلم إلى تقدم الشعوب وبحيث يكون العلم معيارًا للتمييز بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة.

إن هذه الدعوة من جانبه نجدنا فى أمس الحاجة إليها وخاصة بعد انتشار الخرافة والأساطير بين أبناء عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه. وهل يمكن أن نتغافل عن عشرات الكتب التى تركها لنا زكى نجيب فى هذا المجال ومن بينها المنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر فى العالم الجديد وديفيد هيوم بالإضافة إلى الكتب التى قام بترجمتها تأكيدًا على أهمية العلم ومنهجه.

والعلم الذى دعانا زكى نجيب إلى دراسته وبحيث يكون دستورًا لكافة جوانب حياتنا، هو العلم الأوروبى المعاصر. وكأن الرجل كان يدرك تمام الإدراك أن العلوم التى تركها لنا العرب قد ولى زمانها وانتهى عصرها وبحيث لا تستحق أن نقف عندها إلا للذكرى والتاريخ، إذ قد سادها الجانب الكيفى وليس الجانب الكمى الدقيق. وبحيث أن من يدافع عنها يعد لا صلة بينه وبين العلم ومنهجه من قريب أو

من بعيد. ومن يحاول الوقوف عند العلوم عند العرب فوقته ضائع عبثًا ويكون حاله كحال من يبكي على الأطلال.

ومن القيم الخالدة التى بثها فينا زكى نجيب، الدعوة إلى حياة النور والتنوير. لم يكن حاله كحال أشباه المثقفين أنصار البتروفكر. لم يكتب قط فكرة ظلامية لأنه أدرك بثاقب نظره وحدة ذكائه أن الوجود يرتبط بالنور، والعدم يرتبط بالظلام، وبحيث إذا أردنا لأنفسنا البقاء والاستمرار فلا مفر من أن نتجه نحو الضياء والنور وإلا سنكون كالخفافيش، خفافيش الظلام. وإذا كنا نجد الآن العديد من الدعوات الظلامية الرجعية، وبحيث ابتعدنا عن الطريق الذهبى الذى دعانا إليه رجال التنوير ابتداء من رفاعة الطهطاوى ومن سبقه فى تاريخنا القديم كابن رشد آخر فلاسفة العرب، فإن سبب ذلك يعد راجعًا لكوننا نعيش فى مجتمع الصراصير الثقافية وليس فى مجتمع النمل. ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن تلك القيمة الكبرى التى دعانا إليها زكى نجيب تعد قيمة مستقبلية ومعيار الفكرة الدقيقة فيما نرى من جانبنا هو معيار الاستمرار. أما الأفكار الهزيلة التى يرددها أناس حشروا فى دائرة المثقفين والثقافة منهم براء، فإنها تعد أفكارًا ميتة، ليس لها صوت ولا صدى.

والواقع أنه ليس فى وسع مقالة أن تحصر القيم الخالدة عند زكى نجيب محمود التى لابد أن ندركها ونحتفل بها ونتمسك بها أيضًا. وهل يمكن أن ننسى ونحن نعدد قيم أستاذنا الكبرى، دفاعه عن المنجزات العلمية الحضارية. لقد بين لنا من خلال مئات الصفحات أننا قد نقع فى تناقض حين نهاجم الحضارة الأوروبية، وفى نفس الوقت نسعى إلى الاستفادة منها. فهل من المنطقى أن نهاجم الحضارة من خلال ميكرفون، من خلال كتاب، وكلها تعد ثمرة من ثمرات الحضارة الأوروبية؟ كلا ثم كلا. إن هؤلاء الذين يهاجمون الحضارة الأوروبية إذا أرادوا حياة الاتساق بين فكرهم الأسود، وطريقة معيشتهم، فإن عليهم استخدام الدواب فى تنقلاتهم واللجوء إلى الصياح فى مخاطبة الآخرين. ومن المؤسف له أننا نجد تلك الدعوات الرجعية عند أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة وتجار مذكرات وأفكار تصعد بنا إلى الهاوية.

كان الدكتور زكى نجيب محمود أديبًا أيضًا ومن طراز ممتاز كما قلنا. إن مقالاته الأدبية وآلاف الصفحات التى كتبها فى كتبه ومن بينها جنة العبيط، وشروق من الغرب، وقصة الأدب فى العالم، ومجتمع جديد أو الكارثة، وقشور ولباب تعد أصدق دليل على ما نقول به. إنه مفكر عقلانى يكتب بروح أدبية، وأديب يكتب

بروح فلسفية، ولا نجد تعارضًا بين المجالين كما يزعم الأشباه والصغار وأقزام المثقفين. إن أدبه يعد إلى حد كبير داخلا فى إطار ما نسميه أدب التفسير، وليس أدب التعبير. وكم نجد هذا الجمع عند أدباء معاصرين من أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ.

والسيرة الذاتية التى كتبها زكى نجيب تعد مثالا يحتذى. وهل يمكن أن نتغافل عن قصة نفس وقصة عقل وحصاد السنين إن القارئ لهذه الكتب يدرك فكر الرجل. ويعرف تمامًا أنه كان كالجبل فى شموخه. يعلم مقدار الجهد والكفاح الذى قام به. ومن حق الرجل أن يكتب سيرته الذاتية كما كتب طه حسين فى الأيام، وأحمد أمين فى حياتى، إذ ما أكثر الدروس المستفادة من حياة هؤلاء الكبار. ولكن ليس من حق الصغار والأشباه كتابة سيرتهم، إن كانت لهم سيرة تدخل فى إطار التاريخ بمعناه الدقيق. تعلمنا الكثير من إدراك المغزى الحقيقى لسيرة زكى نجيب، ولكن ماذا نتعلم من حياة هؤلاء الذين تحسبهم من المثقفين وهم أشباه مثقفين. هل نتعلم منهم الجهل؟ هل نتعلم منهم الكذب؟.

أدرك زكى نجيب أيضًا دور المثقف كما ينبغى أن يكون. لقد كتب بعمق فى أكثر القضايا والمجالات. خاض عشرات المعارك الأدبية والفكرية وكان مثالا للشجاعة والدفاع عن أهمية الكلمة فى كل زمان وكل مكان. لم يرض لنفسه حياة الكسل والاستسلام، لم يجلس فى الفناء حتى يدركه الفناء، بل خاض فى شجاعة العديد من المعارك الحقيقية، تلك المعارك التى تختلف جذريًا عن المعارك التى تدور الآن بين أقزام وأقزام، معارك لفظية جوفاء، القصد من ورائها الشهرة والطبل الأجوف وتصفية الحسابات الشخصية.

كان زكى نجيب محمود وفيًا غاية الوفاء لزملائه وأصدقائه وأساتذته. تكلم عنهم بكلمات غاية فى السمو والرفعة. أقول هذا بأمانة وصدق بعد أن لا زمت مفكرنا واقتربت منه أكثر من أربعين عامًا من الزمان وكتبت عنه مئات الصفحات إيمانًا بأهمية مفكرنا نظرًا وعملا. لقد وضع بصماته على مجال فكرنا العربى المعاصر، وهل يمكن أن نتصور تاريخًا للتنوير فى عالمنا العربى المعاصر بدون زكى نجيب محمود. لقد رحل الرجل ولكن بقيت دروسه وأفكاره وكتبه وقيمه التى بثها فينا نحن العرب. وإذا كان من حقنا أن نفخر بمفكرنا الشامخ، فإن من واجبنا أن نفعل الكثير تخليدًا لفكره وتراثه. نعم يجب أن نفعل ذلك اعتزازًا من جانبنا بقيمة الوفاء، وحتى لا نكون

كأناس يضربون بتلك القيمة عرض الحائط، وبحيث أصبحوا كالذئاب وذلك حين يقولون نحن جيل بلا أساتذة.

- نعم يجب علينا أن نفعل الكثير تخليدًا لذكرى زكى نجيب محمود فى مصر وعالمنا العربى وحتى لا نكون كالقطة التى تأكل أبناءها وخاصة بعد ارتباط الأصولية بالإرهاب، والخلط بين الدين والسياسة وانتشار ظاهرة عملقة الأقزام. كان زكى نجيب ابنًا بارًا من أبناء مصر، مفكرًا محبًا لوطنه وواجبنا أن نبادله حبًا بحب. إنها دعوة من تلميذ وصديق لزكى نجيب فى ذكراه، فهل يا ترى ستتحقق هذه الدعوة أو هذا الرجاء؟.

(٦)

زكى نجيب محمود وفكره النقدى

(فى الذكرى السابعة لوفاته)



غير مجدٍ في يقيني واعتقادي إغفال الأفكار الرائدة والبناءة التي غرسها فينا نحن العرب مفكرنا الشامخ زكي نجيب محمود، وخاصة في مجال الفكر النقدي. إنها أفكار تؤدي بنا إلى الأمام سعيًا نحو النور والتنوير، وليست من قبيل الأفكار التي تؤدي بنا إلى الصعود إلى الهاوية وبحيث نعيش في الظلام والضياع. الأفكار التي يحاول الترويج لها أشباه المثقفين وأنصار الفكر الأصولي الإرهابي والذي يمثله خير تمثيل أتباع البتروفكر وأشياع الغزالي عدو الفلسفة وابن تيمية الذي خاض في بحر الظلمات، وإن كان أكثرهم لا يعلمون، وذلك حيث شن حملة شعواء على الفكر المنطقي والفلسفي والذي جاء إلينا من بلاد النور، بلاد الغرب، بلاد اليونان.

إن الفكر النقدي عند زكي نجيب يعد موجودًا في أكثر كتبه سواء في مجال الفلسفة أو في مجال الأدب وإذا أنكر ذلك قوم، فإننا نقول لهم: لكم دينكم ولنا دين. قوم تحسبهم أساتذة وهم أشباه أساتذة وأنصاف مثقفين. وعلى القارئ أن يرجع إلى مجرد نماذج من كتب زكي نجيب، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، المنطق الوضعي، وخرافة الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية، وأيام في أمريكا، وبذور وجذور، وعربي بين ثقافتين، وتجديد الفكر العربي، والمعقول واللامعقول، وثقافتنا في مواجهة العصر، والثورة على الأبواب، وشروق من الغرب.

بل نجد هذا واضحًا غاية الوضوح في كتبه التي أرخ فيها لمسيرة حياته الفكرية وما أخصبها وما أعمقها، "قصة نفس" ، و"قصة عقل"، و"حصاد السنين".

إن الحس النقدي يعد بارزًا في دراسته لمشكلة الأصالة والمعاصرة وكان ملازمًا له طوال حياته الفكرية. لقد استغرق منه البحث في قضايا التراث من خلال رؤية نقدية أكثر من أربعين عامًا. لقد أكد لي في لقاء تم بيننا عام ١٩٨٥ بمنزله ونحن نستعد من جانبنا للاحتفال بمرور ثمانين عامًا على مولده، على ما سبق أن ذكره في كتابه "قصة عقل": لقد قال لي إن تفكيره في المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد بدأ في عام ١٩٥٦ ثم صاغ الفكرة في عام ١٩٦٠ وذلك في كتاب الشرق الفنان. إن هذا الكتاب يعد خطة تفكير، أي خطة بحث في المشكلة التي وهب زكي نجيب لها عمره، كما ذكر ذلك بحق على صفحات جريدة الأهرام، عملاق الأدب العربي توفيق الحكيم، ونعني بها مشكلة الأصالة والمعاصرة وما يدور حولها من أسس نقدية، ومن البحث في كيفية تجديد الفكر العربي والبحث في أفضل الصيغ والحلول المناسبة لمشكلات هذا الفكر، والبحث أيضًا في كيفية مواكبة تيار العصر،

تيار الحضارة، الحضارة الغربية على وجه الخصوص صنع الدكتور زكى نجيب محاور قضاياه الرئيسة.

ونقول ونكرر القول، إننا نجد أخطاء فاضحة وشنيعة عند من يقولون بأننا نجد تناقضًا بين مرحلة أولى عند زكى نجيب، ومرحلة ثانية، مرحلة الوضعية المنطقية والتجريبية العلمية، ومرحلة الاهتمام بالفكر العربى. كلا يا سادة. إذ لا يمكن الحديث عن الفكر العربى عند زكى نجيب إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا، أنه أقامه على إيمانه بالوضعية المنطقية وبحيث كانت لديه منهجًا وليس مذهبًا. إن هؤلاء الأشباه والأنصاف من الدارسين لم يضعوا فى اعتبارهم اهتمامه بالكتابة عن "جابر بن حيان" فى مرحلة مبكرة نسبيًا. نعم وقعوا فى أخطاء شنيعة حين قالوا بالمرحلتين لأنهم تعودوا على الكتابة فى كل شئ، دون فهم من جانبهم لأى شئ، وبحيث كانت كتاباتهم العرجاء تعد جهلًا على جهل، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

أذكر للتاريخ أن مفكرنا الكبير قد ذكرنى فى لقاء تم بيننا قبل وفاته بقليل، أنه لا تعارض بين إيمانه بالوضعية المنطقية، ودراساته النقدية فى مجال تجديد الفكر العربى. بل نقول إن استفادة زكى نجيب من الوضعية المنطقية قد هيأت له وساعدته حين ميز بين المعقول واللامعقول. ونحن نعلم أن هذا التمييز من جانبه إنما قام بالدرجة الأولى على الحس النقدى لديه، تمامًا كما فعل ابن رشد آخر فلاسفة العرب حين ميز بين الفكر الخطابى التقليدى، والفكر البرهانى الفلسفى على أساس إيمانه بالتأويل.

وكأن تاريخ الفكر أيها السادة القراء يعيد نفسه. فإذا كان الصغار من أشباه الأساتذة، قد حاولوا وصف ابن رشد بأنه سلفى أو أشعرى، فإننا نجد أقزام الباحثين يقولون بوجود مرحلة ثم مرحلة أخرى تناقضها عند زكى نجيب محمود.

إننى أذكر ابن رشد على وجه الخصوص لأنه يرتبط بذكرى معينة خاصة بلقاء لى مع زكى نجيب محمود. فإذا كان مفكرنا زكى نجيب لم يعتمد على ابن رشد حين ألف كتابه "تجديد الفكر العربى"، إلا أنه كان يقدر آخر الفلاسفة "ابن رشد" تقديرًا كبيرًا. ولم يتردد فى قبول مراجعة كتاب لى صغير عن ابن رشد، كلفتنا به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم منذ أكثر من عشرين عامًا. وقد صدر هذا الكتيب فى مناسبة استعداد الجزائر للاحتفال بمرور ثمانية قرون هجرية على وفاة العملاق الشامخ ابن رشد، وأعترف أن زكى نجيب قد قدم لى العديد من

الملاحظات البناءة منذ أن شرعت في تأليف هذا الكتيب وإلى أن صدر عام ١٩٧٨م، وذلك رغم طول اشتغالي بفلسفة ابن رشد.

إن الحس النقدي عند زكي نجيب يعد بارزًا غاية البروز. ونحن نعلم أن النقد يعد أبرز خصائص الفلسفة والتفلسف. فإذا كان زكي نجيب قد التزم طوال حياته بهذا الحس النقدي، فإنه من الواجب علينا وضع الرجل في منزلة كبرى تمامًا كما ننظر إلى طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم والأب جورج قنواتي. واجب علينا دراسة مؤلفاته وتحليل أفكاره، وأنا على يقين من أننا سنجد فيها كعرب، الفائدة كل الفائدة. نعم لابد من إعادة تحليل أفكاره وخاصة بعد أن انتشرت بيننا ثقافة البتروفكر، ثقافة الدولار البترولي، ثقافة الأقزام والأشباه والكائنات المشوهة.

خاض زكي نجيب العديد من المعارك الفكرية من منطلق إيمانه بأهمية النقد. لقد دافع من خلال معاركه عن فكر الغرب، وحضارة الغرب التي قدمت للإنسانية الكثير من الإنجازات الضخمة والبناءة. وكأن يرى أن المتأخر لابد أن يلحق بالمتقدم، وبحيث لا يصح أن نطلب من المتقدم أن يقف في مكانه حتى يلحق به المتأخر. كان يرى أهمية النظر إلى الأمام النظر إلى المستقبل، وإذا كان الله قد خلق أعيننا في مقدمة رؤوسنا، فكأنه قد طلب منا النظرة التقدمية، وليست النظرة الرجعية والعياذ بالله.

لم يرتضِ لنفسه موقف الذين يخلطون بين الدين والسياسة، وبحيث يقومون بالإساءة للدين تارة والسياسة تارة أخرى، ونعني به موقف الاتجاه الأصولي.

لم يخلط بين الدين والعلم، فالدين ثابت والعلم متغير، ولا يمكن أن نلحق الثابت بالمتغير ونحسب أن هذا الموقف من جانب زكي نجيب يعد صائبًا غاية الصواب. إنه موقف يتفق مع الاتجاه العقلي، وهو الموقف الذي نجده عند طه حسين في أعظم كتبه "من بعيد"، وعند توفيق الطويل في كتابه "التنبؤ بالغيب"، وأيضًا عند فؤاد زكريا في العديد من كتبه.

دافع مفكرنا الكبير زكي نجيب من خلال العديد من كتبه عن العقل والمعقول. وقد وجدت من واجبي حين انتهيت من كتابي "ثورة العقل في الفلسفة العربية"، أن أقوم بإهدائه إلى زكي نجيب، وكان ذلك منذ أكثر من ربع قرن من الزمان. وكان حريصًا على الربط بين الاتجاه العلمي والاتجاه العقلي. إنه يقول في أول سطر خطه من واحد من أهم كتبه: أنا مؤمن بالعلم .. إلخ.

ولم يكن زكى نجيب محمود مجرد مردد لآراء هؤلاء الذين يفخرون بالعلوم عن العرب. إنه يعلم أن علوم العرب تعد وصفية كيفية لم تتمخض عنها إنجازات تذكر، أما العلم الدقيق فينبغى أن يكون كمًا، وكمًا فقط، وهذا ما نجده فى العلم الحديث.

وأحسب أن هذه الفكرة الصائبة من جانب زكى نجيب إنما تعد نوعًا من التأثر بما ذهب إليه طه حسين فى كتابه "من بعيد" والذى رأى أن الويل للأمة العربية حين تلجأ إلى كتاب القانون فى الطب لابن سينا أو تذكرة داوود وبحيث تجعل هذه الكتب وغيرها مراجعها فى علم الطب!!

إن القارئ لأفكار زكى نجيب النقدية، لابد وأن يدرك الجهد الكبير الذى بذله. إنه صاحب رؤية متميزة، رؤية تصدر عن ذكاء ثاقب، وعقلية من النادر أن نجد مثيلا لها. إنه لا يقرأ التراث كقراءة الأشباه وأنصاف المثقفين الذين يتاجرون بالتراث وينشرون الظلام فى أرجاء الدنيا، بل يقرأ التراث قراءة نقدية. ولا نمل من جانبنا فى أن نقول إننا قد نجد فى كتب التراث كمًا هائلا من الخرافات والتى قد تزيد عددًا عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها. يقول زكى نجيب فى كتابه الرائع "قصة عقل: لقد قرأت ما قرأته (من التراث العربى) ليكون حكمى عليه قائمًا على معايير عصرنا نحن من حيث انتفاع الناس به أو عدم انتفاعهم".

لقد مات زكى نجيب، ولكن أفكاره ستظل إلى أبد الآبدين فى عقولنا ومشاعرنا ووجداننا. إنها أفكار حية عظيمة رائعة صدرت عن إنسان آمن بربه وآمن بوطنه. وأحسب أن روح زكى نجيب محمود تحلق الآن فى سعادة حين تعلم أن أفكار صاحبها قد قدر لها الخلود، حين تدرك أنها لم تكن فى وادٍ غير ذى زرع. فتحية له فى ذكراه السابعة من تلميذ له مازال يعيش فى عالم الفساد والزوال، وإلى أن تلتقى الأرواح بالأرواح فى عالم الخلود كل الدعاء والتحية لك يا أيها الأستاذ العظيم زكى نجيب محمود.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيـا الطباعـة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية